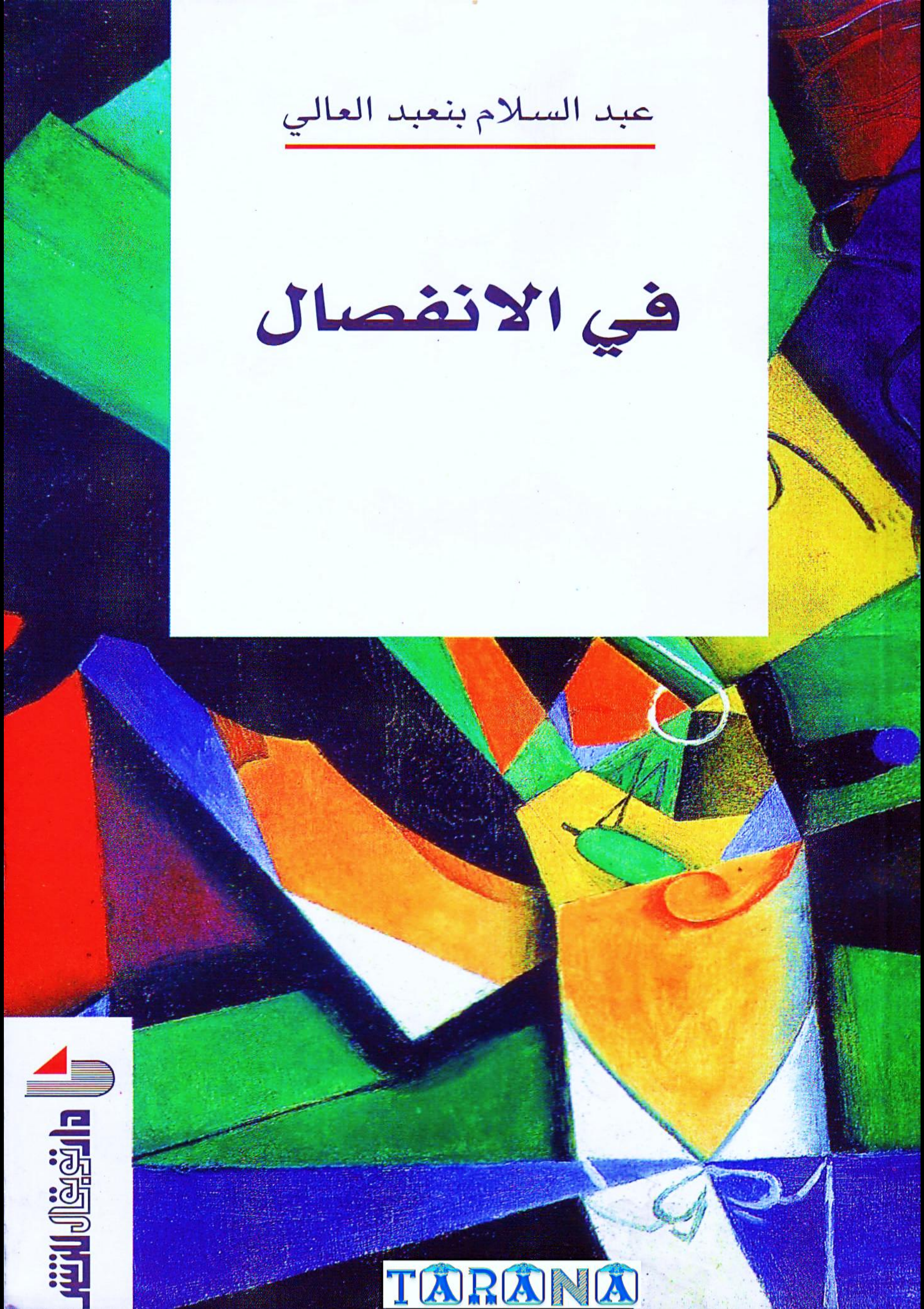


عبد السلام بنعبد العالي

في الانفصال

دار توبقال للنشر

عبد السلام بنعبد العالي

في الانفصال

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلقدير، الدارالبيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 022.34.23.23 (212) - 022.40.40.38 (212)
الموقع : www.toubkal.ma البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى، 2008

الايداع القانوني رقم : 2007/3356

ردمك 6-41-496-9954

1. في الانفصال

دأب التقليد على وصل الأصول بالفروع، والبحث عن التأثيرات والامتلاءات، وتقصي التناغمات والتشابهات، والتنقيب عن أسباب السكون والرتابة، والدوام والثبات : ثبات الحقائق ورسوخ المعارف وركود المؤسسات.

لطالما أبدى التقليد نفوره من مفهومات العتبة والقطيعة والفراغ والتحوّل كي ينشغل بتكريس الفعالية التركيبية للذات، والحفاظ على مفهوم مبسّط متناغم عن الهوية، والإبقاء على الأنا كدوام ووحدة، وعلى التراث كتقليد واسترسال، وعلى التاريخ كامتداد وذاكرة. لذا ظل شغله الشاغل صون الاتصال والدوام : دوام الهوية وخلودها، دوام الثوابت التي نركن إليها، واللغة التي نتكلمها، والعادات التي نألفها، والحقائق التي نعتنقها، والعبارات التي نلوكها، والآراء التي نتداولها. ظل الاتصال مُسْتَقَرّاً للذات تَخْلُدُ عن طريقه إلى الهدنة

واليقين والتصالح والاسترخاء الفكري.

قامت الحداثة ضد التقليد، ضد هذا التقليد. قامت لتفكيك الاتصال، وإبراز ما بـ«داخله» من انفصال. قامت لإظهار الانشطار داخل المواقع التي اعتبرت مواقع التماسك والوحدة بلا منازع، وأعني الوعي والذاكرة والهوية. لا يعني ذلك أنها جاءت لنفي التجذر التاريخي، وإلغاء الشعور بالتمايز، وإنما لإرساء تاريخ مغاير لا نتشبث فيه بإثبات نفس خالدة تسكننا، بل تاريخ يقوم على زمان لا يفصل فيه حاضر متحرك الماضي عن المستقبل، وإنما تمتد حركة التباعد فيه بحيث تطال الحاضر نفسه، وتمنعه من أن يحضر ويتطابق.

ربما ليست الحداثة، في نهاية الأمر إلا الوعي بهذه الحركة المتقطعة للزمن. إنها اللحظة التي يفقد فيها الانفصال عرضيته ليصبح من صميم الوجود، ويغدو نسيج الكائن ولحمة الزمن.

معنى هذا أن التحديث ليس مجرد التجديد. التجديد يقوم على مفهوم «تخارجي» عن الانفصال إن جاز التعبير. التجديد هو كل انسلاخ لجديد عن قديم. أما التحديث فهو «ظاهرة» متفردة بمقتضاها غدا الانفصال خاصية الكائن. في الحداثة لا يظل الانفصال علاقة بين طرفين، بين عاملين، بين مرحلتين، لا يبقى علاقة، و إنما يغدو خاصية : خاصية المعرفة، خاصية المجتمع، خاصية النص، خاصية الكائن. في الحداثة لا يتوسط الانفصال اتصالين، وإنما ينخر الاتصال ذاته. إنه ما يجعل الكائن لا ينفك يهرب عن ذاته و ينسلخ عنها.

من أجل ذلك علينا أن نميز بين مفهومين عن الانفصال : مفهوم وضعي يفصل فصلا نهائيا بين مرحلة وأخرى، بين عامل وآخر، ومفهوم يريد أن يكون مضادا يجعل القطيعة انفصالا لامتناهيا ما يفتأ يتم. وما ذلك إلا لأنه ينطلق من نفي الـ«حضور» والتحقق النهائي. بهذا المعنى فإن «جوهر» الانفصال لا يكمن في الفصل والقطيعة، وإنما في لاتناهي الفصل ولا محدودية القطيعة. فليست القطيعة هي حلول حاضر يَجُبُّ ما قبله. القطيعة هي انفصال لامتناه، أي أنها حركة دائبة دائمة لا تنفك تتم. ليست القطيعة انفصالا بين حاضرين، بين حضورين، وإنما هي خلخلة للحضور ذاته. إنها إقحام لللاتناهي «داخل» الكائن.

بهذا المعنى لا يمكن لـ«التحديث» إلا أن يكون عملية لامتناهية، بمقتضاها لا تفتأ الفروع تعيد النظر في أصولها، ولا تنفك الهوية تنسج ذاتها في حاضر «ليس هو الآن الذي يمر، وإنما هو ذاك الذي يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي».

2. تفكيك الميتافيزيقا... عندنا

عندما يتحدث بعض الفلاسفة المعاصرين عن تفكيك الميتافيزيقا الغربية فهم يقصدون، من بين ما يقصدونه، «مادة» فلسفية تراكمت عبر التاريخ انطلقت من اليونان لـ«تكتمل» عند هيغل.

ربما لا يحق لنا نحن أن نتحدث عن المعنى ذاته. فحتى إن تبنينا استراتيجية التفكيك، فلا نجد أنفسنا أمام مادة فلسفية تراكمت عبر التاريخ يمكن أن نطلق عليها ميتافيزيقا عربية إسلامية. لعل هذا من بين الأسباب التي تجعل الدرس الفلسفي متعثرا في مدارسنا وجامعاتنا.

ولكن هل يعني «غياب» تلك الميتافيزيقا النظرية انعداما للميتافيزيقا في عالمنا العربي الإسلامي ؟ تحضرني، ربما جوابا ممكنا عن هذا التساؤل، عبارة أحد السواح الأجانب الذي كتب معلقا، بعد أن زار مدينة فاس المغربية «إنني رأيت الميتافيزيقا وقد غدت قطعة حجر».

إن لم تتراكم عندنا إذاً مذاهب فلسفية عبر تاريخنا فقد سكنت الميتافيزيقا عندنا المعمار والملبس والمطبخ، وانسلت إلى عاداتنا وتقاليدنا، وحددت طرق تحصيلنا للمعارف ومنهج كتابتنا للتاريخ وسبل توليدنا للمعاني.

لا معنى، والحالة هذه، لتفكيك الميتافيزيقا عندنا إن نحن قصدنا به نقدا لفلسفة وصقلا لمفاهيم. وربما لا معنى للدرس الفلسفي عندنا إن هو اقتصر على استعراض مذاهب وتحصيل معارف لن تكون في أحسن الأحوال إلا إشباعا لفضول معرفي. لا معنى للدرس الفلسفي عندنا إن لم يستطع أن ينصب بالفعل على تفكيك الميتافيزيقا، أي إن لم يستطع أن «يغادر» حقل الفلسفة التقليدي ويحيا على هامشه ليطال الفنون والمعمار والآداب، وليتصيد الميتافيزيقا حيث تتستر وليلاحقها حيث تتوارى.

3. في أن مشاكلنا وخياراتنا ليست فريدة في نوعها

دفعني مقال مي غصوب المعنون «في هوية آسيا» (جريدة **الحياة**، تيارات، 07/ 01/ 28) إلى إعادة قراءة كتيّب لألكسندر كوييري كان قد نشره سنة 1929 بعنوان **الفلسفة والمسألة القومية في روسيا بداية القرن التاسع عشر**، وهو عبارة عن دروس كان كوييري قد ألقاها في معهد الدراسات السلافية التابع لجامعة باريس خلال السنة الأكاديمية 1925-1924.

مازلت أذكر الانطباع الذي كانت قد خلفته لدي القراءة الأولى لهذا الكتيب الطريف. وهو لا يختلف كثيرا عن الانطباع الذي خرجت به صاحبة المقال من قراءتها لكتاب باروخا من أن هذا النوع من الدراسات «يمكن أن يكون دراسة مقارنة لا تساعدنا فحسب على فهم إشكالية الهوية في الحقبة ما بعد الكولونيالية، بل تؤكد لنا أن مشاكلنا وخياراتنا الفكرية ليست فريدة في نوعها».

يبدأ الكتاب بالعقد الثاني من القرن التاسع عشر ليقف عند أصول تيارين فكريين سيطبعان القرن كله، وعند الجدالات والصراعات التي كانت تدور بين دعاة النزعة السلافية وبين الموالين للغرب الأوربي.

لقد ولد الاحتكاك بأوروبا، خصوصا عبر الحروب النابوليونية، مشكلا مزدوجا: فقد طرح من جهة الروابط التي تربط روسيا بالغرب والعلاقات بين «الكيان الوطني الروسي بالحضارة الأوروبية»، ومن جهة أخرى العلاقات بين النخبة

والعامة، بين الأنتلجنسيا وجمهرة الشعب.

يحاول كوييري أن يجد السمة المشتركة التي تربط بين التيارين السلافي والمتغرب رغم الاختلاف الظاهري، وهو يؤكد أن كلا منهما كان يشعر أنه «غريب في موطنه وغريب في أوروبا».

كان الموالون للسلاف ينحدرون من أسر النبلاء، وكانوا متشبعين بتربية دينية عميقة، منفتحين على الفلسفة الرومانسية الألمانية، يعتبرون أن مستقبل روسيا لا يمكن أن يستمد إلا من ماضيها، أما الموالون للغرب فقد كانوا أصغر سنا، وكانوا منفتحين على الفكر السياسي الفرنسي، وعلى فلسفة هيغلية غير مأخوذة عن مصادرها. وكانوا يرون خلاص روسيا في الاعتناق التام للحضارة الغربية.

بيد أن الغرب الذي يتشبث به هؤلاء، يعادل في بعده عن الواقع روسيا القديمة التي يتوهمها الموالون للنزعة السلافية. ذلك أن الطرفين كليهما، «السلفي» و«الحداثي»، غارقان في نزعة تغريبية عميقة. بل إننا، في نظر المؤلف، لو نظرنا عن قرب، لوجدنا أن أكثرهما قربا إلى الغرب هم السلافيون: «ذلك أن جهازهم المفاهيمي، والطريقة التي يسعون بها إلى صياغة الهوية القومية، والنقد الذي يوجهونه للحضارة الغربية، آخذين عليها كونها ليست إلا عقلانية ضيقة، ونزعة ذرية وآلية عقيمة -وهو انتقاد لا يخلو من صواب وعمق- إن كل ذلك لدليل على مدى تأثر هؤلاء بالفكر الغربي».

4. الخروج عبر الداخل

ما الذي نعنيه حينما ننادي بضرورة الخروج عن نمط التفكير الميتافيزيقي، وخلخلة الثنائيات الميتافيزيقية ؟

لا بأس أن نتوقف في البداية عند المعنيين الأساسيين اللذين يعطيان لمفهوم الخارج لتعيين الطريق الأنسب لـ«الخروج» المقصود :

- هناك ما يمكن أن نسميه الخارج الوضعي الذي يصدر عن موقف يميز تمييزا مطلقا، تمييزا ميتافيزيقيا، بين الداخل والخارج.

- ثم هناك مفهوم آخر ينطلق من أن التمييز ذاته بين الخارج والداخل تم «داخل» تاريخ الميتافيزيقا، وأن الخارج الممكن لا يمكن أن يتم إلا بإعادة النظر في مفهوم الداخل ذاته، وتقويض الثنائي خارج/ داخل لنحت مفهوم الهامش الذي يقوم على خلخلة كل مركزية.

لا يتعلق الأمر إذا بالتمييز بين داخل وخارج، والإقامة في خارج مطلق، وإنما، كما يقول دريدا، بإقامة «إستراتيجية شاملة للتفكيك»، تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية، وتقيم «داخل» الأفق المغلق لتلك الثنائيات عاملة على خلخلته: «فأن تفكك الميتافيزيقا معناه أن تقيم جينيالوجيا مفهوماتها وفق أكثر الطرق أمانة، وأقربها إلى الداخل، ولكن في الوقت ذاته، انطلاقا من خارج لا تستطيع هي أن تصفه أو تسميه». إن الخارج المقصود يقيم إذاً داخل الامتلاء الميتافيزيقي

ليبين أنه امتلاء وهمي.

جميع الاستراتيجيات التي توخّت خلخلة ثنائيات الميتافيزيقا سواء أسمت نفسها تقويضا أم هدما أم حفرا أم تفكيكا، لم تقم في خارج مطلق، ولم تسع قط إلى التركيب بين الداخل والخارج، وإنما حاولت تجاوز التركيب الجدلي، ولم تعمل قط «على ضم الثنائيات إلى بعضها والتركيب بينها»، وإنما واجهت الفكر الجدلي بفكر الاختلاف لتثبت المباينة différance «كحركة لتوليد الفوارق»، ولتقحم الزمان في «تحديد» الكائن، لا لضمه وحصره، وإنما لجعله معلقا في حركة إرجاء دائم، بحيث يدّخر نفسه، ولكن لا كما هو الأمر في الجدل الهيغلي حيث فهم الادّخار داخل اقتصاد ضيّق، وإنما «هو ادخار حفظ وإرجاء إلى حين».

وحده هذا المنحى التقويضي الذي «ينخر» الهوية، والذي يقيم فكر الاختلاف مقابل الجدل، يمكّننا من أن نعيد النظر في الثنائيات التي كرستها الميتافيزيقا، والتي تتغذى منها خطاباتنا، ما دام الاختلاف يعيّن الحضور كأثر، فيقيم تباعدا بين الحاضر وبين نفسه، بين الهوية وبين نفسها، ويجعلها «انتقالا ملتويا ملتبسا من مخالف لآخر، انتقالا من طرف التعارض للطرف الآخر».

هنا تغدو الثنائية قائمة في الواحد، ويصبح الاختلاف قائما في الهوية، والداخل منطويا على خارجه. كتب فوكو : «إن المساواة أ = أ تنطوي على حركة داخلية لامتناهية تبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعل ذلك التباعد

ذاته. يتعلق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين، إنه البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما متخالفان».

فكأنما تغدو خلخلة الثنائيات إعادة نظر في الأطراف ذاتها، وكأنما ينقل الاختلاف هنا من «خارج» الهوية إلى «داخل»ها لخلخلة الهوية الميتافيزيقية، وتفكيك الخارج والداخل معا.

Simulation .5

على اثر المظاهرات المتأخرة التي عرفها كثير من العواصم الغربية بمناسبة الذكرى الرابعة لغزو العراق، لا يسع المرء إلا أن يتملكه شعور بالاستغراب من تباطؤ الوعي بلا مبررات الغزو الأمريكي للعراق.

والحقيقة أننا مادمنا نفسر تلك المبررات بردها إلى «كذبة» امتلاك أسلحة الدمار الشامل، نظل عاجزين أن نفهم دواعي استمرار الغزو كل هاته المدة، ولا تقبُّل الرأي العام الغربي له.

لقد اتضح لنا أننا ظللنا لمدة غير قصيرة نتوهم أن افتضاح «الكذبة» كفيل بأن ينهي الغزو ويوقف الدمار والتقتيل اليومي. ظللنا نتوهم أن التاريخ يجد تفسيره في المنطق والأخلاق، وأن «الواقع» يتوالد بفعل الأكاذيب.

والحال أن الأمر ربما لم يكن يتعلق بأكذوبة ولم يكن ليجد تفسيره ضمن الثنائي صدق/ كذب، وإنما ضمن آلية

أقوى لا تقتصر على الافتراء على التاريخ، وإنما تذهب حتى «التشبه» **على الواقع والتوهيم عليه وجعله «يفوق» نفسه و«يضاعفها»**.

توضيحا لهذه الآلية يستعير جان بودريار، الذي غادرنا منذ أقل من شهر، حكاية لبورخيس يصف فيها هذه المحاكاة الساخرة لـ«التشبه بالواقع»، حيث يقوم «خرائطيو إمبراطورية بوضع خريطة مفصلة تغطي مجموع مجالها الترابي بدقة كبيرة. ومع أفول الإمبراطورية، بدأت خريطتها تتفتت شيئا فشيئا... لقد حذت الخريطة حذو الأرض كما لو تعلق الأمر بلحم فاسد محكوم عليه بالتفتت وبالعودة إلى مادته الأصلية (الأرض)».

لم تعد الخريطة محاكاة لأرض، وإنما تحولت إلى إستراتيجية للتوليد، «أصبحت الخريطة هي التي تسبق الأرض وترسمها وتولدها»، لقد غدت، بفعل تشبهها بالواقع، واقعا يفوق الواقع واقعية، وتمكن التشبه من أن يجعل الأرض والخريطة «يتشابهان علينا»، بحيث يختفي الاختلاف الذي يسمح بالتمييز بين الأشياء، ويبرر وجود التجريد والخريطة والأرض والواقع والوهم.

ذلك أن إستراتيجية «التشبه» هي أن تجعل الواقع والوهم يتشابهان علينا، هي أن تلغي الاختلاف. فهي ليست افتراء على الواقع من شأنه أن يفتضح وقت ظهور الحقيقة، وإنما هي تشبه به يجعل الواقع يكف عن أن يكون واقعا ليفوق نفسه ويغدو واقعا فائقا «من إنتاج نماذج مموهة داخل فضاء فائق لا

مرجعية ولا محيط خارجي له».

لم يعمل حكام البيت الأبيض إذا على اختلاق أكذوبة، وإنما على وضع «خريطة» لعراق «يتشبه» بالعراق، والانتقال بنا إلى هذا الفضاء «الذي لم تعد له بنية الواقع الفعلي»، هذا الفضاء الذي يغيّب كل مرجعية ويجعل افتضاح الأكاذيب غير كفيل بأن يسمح لوحده باستعادة الواقع وإبعاده عن جميع «الشبهات».

6. أهو ضياع للهوية أم هي استعادة لها ؟

أمام انتشار «ثقافة الاختلاف»، وشيوع الحديث عن التغاير والتعدد، لا يخفي بعض المثقفين العرب الحريصين على «صون» الهوية وحمايتها وحفظها، لا يخفون تخوّفهم مما قد يتولد عن تلك الثقافة وتداول تلك المفهومات من خطر على هويتـ«نا» التي خرجت منهكة هشة من عهود الاستعمار والهيمنة، والتي لم تفتأ تتعرض من كل جهة إلى الهجوم والتهديد و«الغزو».

قد نتفهم هذا القلق لو سلمنا أن «فكر الاختلاف» يهدف إلى أن «يتخلص» من الهوية، ويستعيض عنها بالاختلاف، وبالتالي إلى إلغاء الهويات وتفتيتها وهدمها. إلا أن الظاهر أن ذلك الفكر قد قام ربما أساسا ضد الجمود الذي لحق مفهوم الهوية والتحجر الذي أصابه حتى في حضن أكبر الفلسفات جدلية، وأكثرها انفتاحا على الآخر والنقيض. وهذا بالضبط

لفتح الهوية على الاختلاف، والوحدة على التعدد، بغية إنعاشهما واستعادتهما.

ذلك أن مرمى هذا الفكر ليس الوصول إلى حد لا نقول عنده أنا أو نحن، ليس الهدف هنا الوصول إلى حد إلغاء الوعي بالذات والشعور بالتمايز عما ليس إيانا، وإنما الوصول إلى حيث لا تبقى هناك قيمة كبرى لإثبات الأنا والجهر به، وإشهار الهوية وإبرازها في مقابل التنوع الذي نكون عليه.

هنا يغدو التفرّد ضعيفا أمام قوة التعدد، والتوحّد ضيقا أمام شساعة التنوّع، والاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر، والانطواء على الذات سدا أمام انفتاح الآفاق، والانغلاق على النفس حدا أمام لانهائية الأبعاد الممكنة، والاستقرار عند مقام بعينه ضياعا أمام رحابة التنقل، والاقتصار على الحاضر المتحرك هزالا أمام كثافة الزمن.

ليست الغاية إذا إنكار الهوية ونفيها، وإنما جعلها حركة وليس سكونا، خطا وليس نقطة، هجرة وليس عمارة، نسيانا وليس ذاكرة، تعددا وليس وحدة، اختلافا وليس تطابقا، تكرارا وليس هوية.

7. الأدب أداةً للتحديث

نقطة هامة يشير إليها عبد الله العروي في المقدمة الجديدة التي كان قد وضعها للترجمة التي قام بها هو نفسه لكتابه **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** يقول فيها : «إن ثلثي،

بل قل ثلاثة أرباع، النقد الأدلوجي يظهر عندنا في شكل نقد أدبي، أي يتخذ الرواية والقصة والمسرحية كوسيلة لترويج الأفكار السياسية والاجتماعية... لا ننسى أن كلا من محمد عبده وسلامة موسى وطه حسين روجوا لأفكارهم التجديدية بواسطة دراستهم الأدب العربي، قديمه وحديثه».

نتأكد من صدق هذه الملاحظة إذا نحن انتبهنا إلى ردود الأفعال، والضجة الكبرى، التي خلفتها كتابات هؤلاء. فما أثارته مؤلفات فلسفية مثل كتاب زكي نجيب محمود **نحو فلسفة علمية**، أو مؤلف عبد الرحمان بدوي **في الزمان الوجودي**، لا يضاهي البتة ما أعقب ظهور كتاب مثل **في الأدب الجاهلي**. معنى ذلك أن الأفكار المزعجة، أي تلك التي تمس المعتقد الإيديولوجي، وتخلخل «الأجهزة الإيديولوجية للدولة» وتزعج المؤسسة، كانت تجد طريقها إلى المتلقي عبر النقد «الأدبي» أكثر مما تجده عبر الطرق الأخرى، والمباشرة منها على الخصوص. معنى ذلك أيضا أن تحديث الذهنيات كان يمر عبر قطاعات تبدو في الظاهر أقل فاعلية من غيرها. على هذا النحو نستطيع أن نقول إن المنهج الديكارتي، على سبيل المثال، استطاع أن ينفذ إلى المتلقي العربي عبر كتابات طه حسين و ما راج حولها أكثر مما تمكن من ذلك عبر مؤلفات عثمان أمين. لا يعني ذلك مطلقا أن هذا الأخير لم يدرك أهمية اللحظة الديكارتية في تأسيس الحداثة الفلسفية، ولا كونه كان أقل قربا إلى النص الديكارتي، وإنما أن الدرس الأدبي كان قناة أكثر ضمانة لتمرير تلك الحداثة. ولن يستهين بذلك إلا

من ينكر أن الأدب يرسخ مفهومات عن المؤلف والإبداع والنص والزمن والجسد والفاعل والروح واللغة والسيادة والحرية والمؤسسة... لا تقل فلسفة عن المفهومات الفلسفية ذاتها. هذا كي لا نقول إنه يكرس إيديولوجيا ويوطد سياسة.

8. إحدى عشرة أطروحة في التقنية

-1. لا يمكننا الوقوف على ماهية التقنية إن نحن انطلقنا من المقابلة بين النظر والتطبيق، فالتقنية لا تقابل العلم مثلما يقابل النظر العمل. التقنية ليست هي العلم المطبق.

-2. ليست الفيزياء الحديثة فيزياء تجريبية لأنها تطبق على الطبيعة آلات من أجل فحصها. لأن الفيزياء، مسبقا وكنظرية، تجبر الطبيعة كي تظهر مركبا من القوى قابلا للحساب الرياضي، أمكن للتجريب أن يمحصها.

-3. التقنو-علم لا يطبق على طبيعة محايدة ما ارتآه، إنه منذ البداية يكون أمام موضوع من صنع التقنية.

-4. ماهية الآلية ليست تحويلا للأداة إلى آلة، بقدر ما هي قائمة في الآلة ذاتها. الآلة آلة «باطنيا» وانطلاقا من الجدة النوعية للمعرفة المستخدمة، وليس «خارجيا» وكتطبيق لمعرفة. الآلة «تنطوي» على نظرية، ولا تكتفي بتجسيدها. الآلة ليست كذلك إلا بقدر ما «فيها» من رياضيات.

-5. نكون «في» التقنية من غير أن نكون بالضرورة أمام آلات.

-6 التقنية شكل من أشكال الحقيقة، وكيفية من كيفيات الوجود، وهي الكيفية التي يختفي فيها الوجود ليظهر كمستودع.

-7 الانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة هو عبارة عن تحريض تعامل فيه الطبيعة على أنها مستودع لطاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم، وينظر إلى سائر الموجودات، بما فيها الإنسان، على أنها مركب من القوى قابل للحساب الرياضي.

-8. المعرفة العلمية أيضا طاقة ورصيد معلومات تحت الإمرة.

-9. الانكشاف الحديث فعالية وتأثير. إرادة المعرفة العلمية هي إرادة قوة و تمكن.

-10. إرادة السيطرة ليس لها من غاية سوى ذاتها. إنها إرادة تريد ذاتها، إرادة إرادة.

-11. رغم أن مبدأ الإنتاجية يظهر أنه يؤدي إلى نظام تراتبي، إلا أنه يقوم أساسا على غياب كل تراتب. الموجودات جميعها تخضع لوحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم والمخططات، فيمتد الوجود في غياب الاختلاف.

9. من تملك الحداثة إلى التغني بها

لم نكن خلال السبعينات والثمانينات من القرن الماضي لنعقد الندوة تلو الأخرى، أو لنكتب البحث تلو الآخر كي

نتساءل عن الحداثة وعما قبلها وما بعدها. وعلى رغم ذلك فيبدو أن ثقافتنا كانت أقرب إلى التحديث مما هي عليه اليوم. ذلك أنها كانت قد أخذت تتمكن، في ميادين غير قليلة، من أن تنفصل عما ترسخ من مفهومات وما استقر من عادات. كما استطاعت أن تنفتح على تيارات فكرية مجددة كان من شأنها أن تحوّل مفهوم الثقافة ذاته وتبدّل دورها في تغيير الذهنيات وتكوين أفراد قادرين على التفاعل الناضج مع مستجدات الواقع وتغيّرات التاريخ.

لعل أهم علامة على ذلك هي العناية التي كانت قد أخذت تعطى وقتها لمناهج البحث وطرق التحصيل. حيث تبين أن ما يحصّل لا يستمد قيمته من فحواه أكثر مما يستمدها من طرق تحصيله. فأخذ الإدراك يسود بأن الثقافة تفاعل مع الواقع والآخر والذات، وليست تشربا لنماذج وتكريسا لقيم. وأمكنت إعادة النظر في كثير من التأويلات الراسخة والمفاهيم الجامدة بهدف إرساء أسس ثقافة لا تستنسخ النماذج أيا كان مصدرها ومهما ترسخت جذورها.

كانت إذاً بحق روحا تحديثية تلك التي أخذت تنفخ في ثقافتنا كي تجعلها ثقافة سؤال وتخرجها من الاستنساخ والتكرار والاجترار. لكن الظاهر أن هذه الروح قد خفتت، وأننا لم نعد نهتم بترسيخ طرق في البحث وصقل مفاهيم، لم نعد نهتم بتشرب الحداثة بقدر ما أصبحنا ننشغل بالتنظير لها والتغني بها.

10. لعبة الكتابة

في كتابه حول **الأدب والارتياب** يشير عبد الفتاح كيليطو إلى القلق الذي يساور الكتّاب والشعراء، الذي مرده أساسا كون «الكتابة مليئة بالمخاطر»، و«كون المرء لا يزال في فسحة من أمره ما لم يقل شعرا أو يؤلف كتابا». لذا يتعين على الكتّاب والشعراء، «التزام الحيطة والحذر». وهو يورد بهذا الصدد نصيحة يسوقها الجاحظ في كتاب الحيوان يقول فيها إنه «ينبغي لمن كتب كتابا أن لا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء». لا يكتفي الجاحظ بالإشارة إلى الأعداء التقليديين والكتاب المنافسين، وإنما يعني أساسا العدو المقنّع، أي القارئ.

لكن ما الذي يهابه الكتاب والشعراء ؟ هل يخشون أن يتصيد القارئ نقط الضعف ويبحث عن الثغرات التي تتخلل الكتابة؟ لو أن الأمر يقف عند هذا الحد لما اقتضى الإحساس بأن الكاتب أو الشاعر في ورطة من أمره. إذ يبدو أن ما يهابه المؤلف أدهى وأشد قسوة: إنه افتضاح لعبة التأليف ذاتها. لذا غالبا ما تجده سباقا إلى فضح اللعبة قبل غيره، والاعتراف بأنه ليس سيد اللعبة ولا المتحكم في أمرها. هذا ما لم يكن الجاحظ نفسه ليجهله. فرغم أنه كان يدرك «أن مزاجه يظهر في كل صفحة من كتبه»، إلا أنه كان يعلم قبل الجميع «أن جل كلامه اقتباس ورواية»، وأنه، كما أكد مؤخرا الشاعر محمود درويش حين تسلمه لجائزة القاهرة : «امتداد لجميع الشعراء»

وأن الشعر طرس شفاف، و«كتابة على كتابة، وأن الشاعر لا يملك إلا أن يوقّع اسمه على النص الذي كتبه آلاف الشعراء قبله».

11. هل يحل نجوم الفن والرياضة محل المثقفين ؟

في عهد جسكار ديستانغ، وحينما ظهر من أطلقوا على أنفسهم فلاسفة جددا معلنين ولاءهم المحتشم لليمين السياسي، ظل الاعتقاد سائدا بأن هذا اليمين الفكري لن تكون له قيمة تذكر أمام قوة اليسار المثقف. ولم يستطع برنار-هنري ليفي ولا أندري غلوكسمان، مثلما كان الشأن بالنسبة لريمون آرون فيما قبل، أن يُثْنُونَا عن الاعتقاد بأن الثقافة هي دوما جهة اليسار، و«أن المثقف يساري بالطبع».

إذا استثنينا بعض التعليقات الساخرة لدولوز، فإننا نستطيع أن نؤكد بأن فلاسفة اليمين هؤلاء لم يكن لهم أثر كبير على الساحة السياسية، وربما حتى الفكرية، فهم لم يحظوا بأية التفاتة نقدية من طرف أمثال فوكو أو دريدا. إنهم لم يرقوا حتى إلى مستوى الخصم الفكري. فكأنهم لم يُحْملوا قط مَحْمَلَ الجد، وكأنهم اعتبروا، حتى من قبل المثقفين، خارج الساحة الفكرية.

لكن، بعد غياب الأسماء الكبيرة، وبعد رحيل فوكو وبورديو ودولوز فدريدا، أصبحت الساحة الفكرية الفرنسية، والبرامج التلفزيونية الفكرية وغير الفكرية، محتلة من قبل

جيل جديد من «المثقفين» علّ أبرزهم، بعد لوك فيري، آلان فينكلكروت، إضافة إلى ما تبقى من جديد عند الفلاسفة الجدد.

لكن الجديد بالفعل هو أن هؤلاء لم يعودوا يشعرون بأي حرج من إعلان ولائهم الصريح لمرشحي اليمين. بل إن «الدوخة الإيديولوجية» التي تعم المثقف اليوم، والمثقف الفرنسي على الخصوص، والتي جعلته يفقد دوره بعد أن «فقد عقله»، أخلت الساحة لهؤلاء. مما جعل بقايا اليسار التقليدي أمثال الماوي السابق فيليب سولرس، أو من كانوا ينضوون تحت لواء لوي آلتوسير، أمثال إتيان باليبار وجاك رانسيير وألان باديو، لا تملك حيلة أمام صعود هذا «المثقف» الجديد، الذي يحاول أن يقنعنا أن الثقافة لا تعني بالضرورة اليسارية والنقد.

لعل هذا هو ما أخذ يحدو بنجوم الأغنية والسينما (دبوز) ، بل بنجوم الرياضة (تورام) أن يشعروا بالمسؤولية السياسية التي أصبحت ملقاة على عاتقهم، خصوصا في هذا الزمن الذي أخذ يسمح لهؤلاء النجوم أن يفعلوا في السياسة أكثر مما يفعله أصحاب القلم.

12. عسكرة الكائن

رغم أن مبدأ الإنتاجية، الذي تقوم عليه الحياة المعاصرة، يظهر أنه يؤدي إلى نظام تراتبي، إلا أنه يقوم، أساسا، على

غياب كل تراتب، من حيث إن مرمى الإنتاج ليس إلا الفراغ الموحّد. هذا الفراغ الموحّد، هذا الغياب للاختلاف هو الذي يوجد وراء ظواهر يبدو في الظاهر أن لا شيء يجمع بينها مثل توحيد أنماط العيش والتفكير، واجتثاث المكان والزمان، وإضفاء طابع الحياد عليهما، وفقدان الشعور بالقرب والبعد (الراجع لتقدم وسائل النقل والإعلام)، وفقدان الحساسية إزاء الألم الشديد (كون الحروب والكوارث غدت مشاهد تلفزيونية متشابهة مكرورة ومألوفة)، والتنظيم البيروقراطي، والأنظمة الشمولية، وصناعة الرأي العام وتطويعه وتوحيده عن طريق الدعاية والإعلام...

فما الذي يتسرب اليوم إلى ثقافاتنا، إن حق لنا بعد أن نستعمل صيغة الجمع بهذا الصدد، ليجعلها تنحو نحو هذا التوحيد والتنميط ؟ : إنها التقنية. إنها هي التي تستورد مع الآلات ونماذج التنمية ومخططات التنظيم فتحدد أسلوب تفكيرنا وطرق عملنا ونمط وجودنا. ذلك أنها ليست مجرد آلات. وقد سبق لهايدغر أن بين، في محاضرة أصبحت نصا كلاسيكيا، أن ماهية التقنية لا تكمن في استعمال الآلات، وأنها ليست آلة عظيمة تضم أجهزة وأساليب للتنظيم. بل إن ماهيتها لا تكمن أساسا في الآلية إلى حد **أننا قد نكون «في» التقنية من غير أن نكون أمام آلات.**

إن ماهية التقنية لا تنحل إلى آلات وأجهزة، وإنما هي نمط لتجلي الموجود. إنها الكيفية التي يختفي فيها الوجود ليظهر كمستودع. والأهم أن الإنسان ذاته، بمعارفه وأنظمته

الاجتماعية والسياسية، وأساليب عيشه وتغذيته، وإبداعاته الفنية والأدبية، وتنظيمه لفضاءاته وأوقاته، يشكل هو كذلك جزءا من هذا المستودع. وبما أن الواقع الفعلي يمثل هنا في وحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم والمخططات، فإن الكل يحشر في هذه الوحدة والانسجام، ويغدو الموجود موحد الشكل، عسكري المظهر حتى وإن كان من غير بذلة uniforme sans uniformes.

13. التضحية بالحرية ثمنا لـ«وهم الحرية»

عند سن أي إجراء جديد يضبط تحرك الأفراد داخل العواصم الغربية، وينظم تنقّلاتهم عبر المطارات الدولية، لا يبدي هؤلاء الأفراد أية ممانعة فعلية. صحيح أنهم قد يعبرون عن بعض التأفف من ذلك، إلا أنهم سرعان ما يؤكدون «تفهمهم» واستعدادهم للمساهمة في نشر الأمن وتحقيق الطمأنينة.

وحرصا من مجتمع الرقابة أن يؤكد أن مثل هذه الإجراءات تتم عن اختيار وطواعية، فإنه يصر، كل مرة، أن يثبت أن الأفراد المعنيين لا يرون في ذلك تضييقا على الحريات وتدخلا في الحياة الخاصة، بقدر ما يجدون فيه عناية بأمنهم وحفاظا على حياتهم. وهكذا فعندما يسن إجراء جديد داخل المطارات على سبيل المثال، تتنقل أجهزة التلفزيونات لتنقل لنا آراء المسافرين، وهم في جحيم التفتيش والانسلاخ من كل

ما يخصهم، ليؤكدوا لنا أنهم يفعلون ذلك عن طيب خاطر، وأنهم، مثلما ارتضوا أن تنقل الكاميرات تحركاتهم داخل عواصمهم، وتسجل مكالماتهم عبر هواتفهم، فهم على أتم استعداد، عند امتطاء الطائرة، للتجرد من كل ما «يخصهم»، والتخلص من صحفهم ومجلاتهم، من كتبهم وأقلامهم، بل إنهم قد لا يرون مانعا في المستقبل من امتطاء الطائرات حفاة عراة إن كان ذلك ضمانا للحماية، وحفاظا على «حرية» التنقل وإشباع الرغبات.

لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الفرد في هاته المجتمعات، عندما يرتضي مثل هذه الإجراءات، فهو يقدم أغلى ما عنده وأعز ما لديه. إنه يدفع ثمنا باهظا فيتخلى عن حريته، أو على الأقل يضيّق من مجالاتها. لكن مقابل ماذا تتم المقايضة ؟ ولماذا يسهم هو نفسه اليوم في إرساء أسس مجتمع بوليسي يحكمه الهاجس الأمني بالأساس ؟ كأن هذا الفرد، الذي خلف وراءه تاريخا غير قصير من أجل بناء الحريات، قد غدا اليوم يفضل أن يسجن نفسه بنفسه بدل أن يسجنه الآخرون. إنه غدا مستعدا للتضحية بكل حرية حفاظا على «وهم الحرية».

14. حوار الثقافات ؟

أي أطراف حوار يقصد أولئك الذين يتحدثون اليوم، وما أكثرهم، عن حوار الثقافات ؟ لو أننا اقتصرنا على

تحليل خطاباتهم لوجدنا أنهم يحددون تلك الأطراف وفق تقسيمات دينية أو حضارية، وفي أحيان أخرى وفق تحديدات جيوسياسية. وهم يعودون بنا، في بعض الأحيان، إلى تقسيمات مانوية ترى العالم صراعا سرمديا بين الخير والشر.

والغريب أن هذه التقسيمات تصدر اليوم أكثر ما تصدر، عن أولئك الذين يضعون أنفسهم جهة ثقافة الحداثة والعقلنة والتنوير. إلا أننا سرعان ما نتبين أنهم يصدرون في تحليلاتهم عن أوليات لا تقل أصولية عما ينعتونه هم بالأصوليات.

لا يتعذر علينا أن نجاري هؤلاء في المصادقة على هذه الرؤية فحسب، بل يصعب علينا كذلك أن نقتنع بأن الحوار بين الثقافات والتفاعل بين الحضارات مسألة طارئة لم تفرض نفسها إلا اليوم مما قد يبرر «السخونة» التي غدت تطرح بها، والحدة التي أصبحت تطبع الحوار حولها.

ما الجديد إذاً في الأمر ؟ وما هو التحول الذي طرأ على ذلك التفاعل حتى أصبح موضع سؤال، وجعل مسألة «حوار الثقافات» موضع حوار مسترسل ساخن ؟ هل لَحِقَ التحول طريقة الحوار أم تعدّاه إلى أطرافه ؟

لعل أول مستجدات المسألة اليوم هو أنها غدت تطرح في عالم ينحو نحو سيادة التبسيط والأحادية والتنميط الثقافي. لقد أصبحنا ننهل اليوم من ثقافة جارية نحو التوحيد، ثقافة مكتسحة لكل أطراف المعمورة. هناك سعي عام وراء محو التباينات بين المناطق الجغرافية والمعسكرات السياسية مما جعل التفاعل الثقافي لا يتم اليوم أساسا بين داخل وخارج، وإنما

بين «ثقافتين» تتجسّدان في الموطن الواحد، بل في الثقافة الواحدة: هما ثقافة الحداثة والثقافة المضادة. لقد غدت المواجهة مع الآخر اليوم مواجهة مع الذات، وغدا الحوار توترا بين الثقافة وبين ذاتها، غدا حوارا ذاتيا تسعى الثقافة عن طريقه لأن تنفصل عن نفسها وتنفلت من التنميط بغية إحداث الفروق وخلق الاختلافات.

15. عنف الوثوقية

كان ديكارت يربط الحدس والبداهة واليقين بالوحدة والبساطة، ويربط الاستنباط والتردد والشك بالتعدد والتركيب. البداهة حضور المعنى في الذهن. إنها وحدة الفكر وأفكاره. وهي أيضا وحدة الموضوع المدرك. في الحدس ليس هناك إلا طريق واحد، بل ليس هناك طريق. الحدس وحدة وتوحّد ومباشرة.

أما اللامباشرة فهي لفّ ودوران. إنها نهج في حاجة إلى «منهج» يعيّن «قواعد توجّه العقل»، وتضبط سير فكر يواجه تعدّد السبل، وحيرة الاختيار.

في المباشرة أنت أمام منفذ واحد ما عليك إلا أن تأخذه، أو على الأصح هو الذي يأخذك. أما في اللامباشرة، حيث لا تظهر الأمور طبيعية، فأنت أمام تعدد المنافذ، وعليك أن تراجع حساباتك، وأن «تعد نقودك»، وتعمل حسك النقدي، كي تأخذ أسلم السبل.

في المباشرة والوثوق أنت مأخوذ، أما في اللامباشرة والنقد فأنت الذي تؤاخذ وتحاسب وتعمل الفكر.

في الوثوق أنت تحت قهر البداهة وعنفها، أما في النقد والمراجعة فأنت تحتار وتختار.

لا يكون الفكر الوثوقي الدوغمائي إذن عنيفا بما يترتب عليه من أعمال وما يصدر عنه من أقوال، وإنما بما هو ينشد، أو لنقل بما هو يشدّ إلى ما يعتقد أنّه طبيعي مسلم به. العنف هنا عنف بنيوي. إنه مبدأ وليس نتيجة. إنه نسيج الفكر الدوغمائي. وهو غالبا ما يتقوّى ويتضاعف حينما ترتبط الوثوقية أيضا بالتشنّج واحتكار الحقيقة وقمع الآراء المخالفة. لكن الوثوقي، قبل أن يرفض الاختلاف مع غيره، يبدأ أولا بالامتناع عن الاختلاف مع نفسه، أو، على الأصح، بالخضوع لاستحالة الاختلاف مع الذات. فقبل أن يسدّ الوثوقي الأبواب على الغير، يسدها على نفسه، وقبل أن يمارس عنفه على الآخرين، يرزح هو نفسه تحت ضغط البداهة وعنفها.

16. أوركسترا من غير قيادة

خصصت مجلة الماغازين ليترير عددا للوقوف على «المدارات الجديدة للفلسفة الفرنسية». إن كان العدد يحفل بأسماء مفكرين يرتبطون جماعات جماعات بقضايا نظرية كبرى، فهو لا يبرز أسماء بعينها تستقطب النقاش الفلسفي اليوم. فالظاهر أن عهد الأسماء الكبرى، عهد فوكو ودولوز

ودريدا، قد ولّى. وحتى الفلاسفة الذين كان من المفروض أن يحلّوا محلهم، أمثال إيمانويل لڤيناس وپول ريكور، والذين كادوا يملئون الفراغ، ويشغلون الساحة الفلسفية غداة احتجاب الآخرين، لم تمهلهم المنية، ولم تسمح لهم المدة المتبقية من عمرهم أن يتربعوا كرسي الفلسفة الفرنسي. فإذا غضضنا الطرف عن نجوم الفكر الذين يتنقلون من شاشة لأخرى أمثال ألان فلكنكروت وبرنار-هنري ليڤي، لا نجد اليوم إلا حركة فلسفية بدون «فلاسفة»، وأركسترا فلسفية من غير قيادة، أركسترا تعزف معزوفات «قديمة» مع توزيعات مجددة، ومفكرين تجمع بينهم قضايا تقليدية يسعون أن ينفخوا فيها روحا جديدة: قضايا الميتافيزيقا (جان-لوك ماريون، ف.-نيف)، والأخلاق (ر. أوجيان، م. كانتو سبيربير)، وما أصبح يسمى علوم الفكر (جاك بوڤريس، وج. ب. دوبي)، ومسألة المعنى (ف. ديكومب، دان سبيربير، جان-كلود ميلنر)، وقضية الديموقراطية (مارسيل غوشي، ب. مانان).

يسعى هؤلاء، كل من جهته، إلى بناء فكر انتقادي إجرائي يحاول أن ينخرط في شبكة الثقافة العالمية، وأن يفهم ما لحق العالم من تحولات كبرى. ولا يخفى ما يتطلبه ذلك اليوم من مقاومة للصخب الإعلامي، ومن الحرص الشديد على عدم أخذ أشباه المسائل على أنها أمّ القضايا. وربما تكمن قيمة هؤلاء في هذه المقاومة بالضبط، وفي كونهم تشبثوا بأن يثبتوا أن الفكر مازال يستطيع أن يعمل في صمت وخفاء وصبر.

17. سنة تدهور قيمة الحياة

ربما لا يكفي لكي نميز السنة المنصرمة عن غيرها أن نقول إنها كانت سنة دمار وتقتيل وغرق ودماء وفتن. وربما لا يكفي أيضا أن نصفها، تمييزا لها عن غيرها، بأنها كانت سنة نكوص وعودة إلى ما اعتقدنا أن تاريخنا قد أخذ يتجاوزه من نزعات عنصرية وطائفية. وقد لا يكفي كذلك أن نقول إنها السنة التي استطاعت فيها القوة العظمى أن تحشر أنفها في كل المناطق الساخنة في العالم.

إذا اكتفينا بذكر أحد هذه المحددات، أو حتى بذكرها جميعا، فإننا لا نكون قد أبرزنا ما ميّز السنة المنصرمة عن غيرها، لا لأن هذه السنة تشترك مع غيرها في كثير من تلك المميزات، بل ربما لأنها انفردت بترسيخ أمر لم يسبق له أن قبل وترسّخ على النحو نفسه. أقصد بذلك ما يمكن أن نطلق عليه : تبخيس قيمة الحياة البشرية التي عملت كثير من وقائع هذه السنة على أن تجعلها تبدو متدهورة القيمة، بخسة الثمن، لا في أعين من يدمرها و يعبث بها، بل حتى في عين صاحبها نفسه.

القاسم المشترك الذي يجمع بين مختلف الصور التي ترسخت في أذهاننا طيلة السنة المنصرمة هو أن موت البشر غدا أمرا مقبولا مألوفا معتادا.

ولعل أحداث العراق هي التي مهدت أكثر من غيرها لهذا الأمر حيث عودتنا أن نسمع كل صباح عن إحصائيات

موتى الأمس، ليس كأسماء أعلام ولا كمواطنين يتحددون بانتماءاتهم ومدنهم وأحيائهم، وإنما كعدد يتزايد يوما عن يوم. وكان يكفي أن تحل حرب لبنان لتتأكد الصورة وليعمل تدمير الدمار وقتل الجثث وجنون الحرب على إقناعنا أن حياة البشر والحجر لم تعد تعني شيئا.

انعكس هذا في تطور أشكال الجريمة عبر العالم حيث أصبح إحراق الأجسام واغتصاب الأطفال واغتيالهم أمورا يحفل بها اليومي في كل أنحاء المعمورة.

إلا أن التجسيد المادي لهذا التبخيس للحياة البشرية هو بلا شك ما أصبح يعرف بقوارب الموت، تلك القوارب التي أصبحت تتقاطر على الشواطئ الأوروبية من كل حدب وصوب، والتي غدا ركوبها شكلا مقنّعا للانتحار، وصار أصحابها يعلمون علم اليقين أنهم لن يبلغوا بر الأمان، وأنهم يحاولون آخر محاولاتهم اليائسة ضد البطالة والفقر والحرمان.

18. مفهومات ملعونة

مفهومات كثيرة ظلت عرضة للكبت والقمع عبر تاريخ الأفكار والثقافات. لقد كان مصيرها على الدوام الحظ التعس، حتى لا نقول الشقاء واللعنة. ذاك هو مصير مفهوم الخطأ والشر والتناقض والانفصال واللاشعور والنسيان...

لا يعني ذلك أن هذه المفهومات لم يكن يسمح لها

بالوجود إلى جانب مقابلاتها، كوجود الخطأ مقابل الحقيقة، والشر مقابل الخير، والتناقض مقابل الانسجام، والانفصال مقابل الاتصال، واللاشعور مقابل الشعور، والنسيان مقابل التذكر... إلا أن وجودها اعتبر على الدوام مجرد عَرَض من الأعراض، ومرض من الأمراض سرعان ما ينبغي الشفاء منه لفسح المجال لسيادة المفهومات المقابلة.

لقد سمح لهذه المفهومات بالوجود، إلا أن وجودها اعتبر أقرب إلى التشويش والإزعاج، فكان يلزم تصيّد الفرص لإزاحتها جانبا أو إقصائها والتقليل من مفعولها.

صحيح أن من هذه المفهومات ما انتهى بأن يفرض نفسه، إلا أن ذلك لم يتم بمجرد حشره إلى جانب مقابله وفرضه عليه. فمن أجل إحلال هذه المفهومات المكانة التي تستحق، كان يلزم إعادة النظر في جهازنا المفهومي بكامله: فلتبوئ الخطأ، على سبيل المثال، المكانة التي تليق به، لم يكن يكفي إيجاد مكان له إلى جانب الحقيقة، لم يكن يكفي ترميم الإبيستمولوجيا التقليدية إن صح التعبير، وإنما كان يلزم إعادة النظر في إبيستمولوجيا الحقيقة ذاتها، كما فعل باشلار، إن لم نقل في أنطلوجياها واقتصادها السياسي، كما فعل فوكو.

ذلك هو أيضا شأن مفهوم اللاشعور الذي لم يكن يكفي حشره إلى جانب مفهوم تقليدي عن الشعور، وإنما كان يلزم إعادة النظر في بنية الجهاز النفسي والآليات التي يعمل حسبها، والزمن الذي يخضع له، ولم يكن يكفي الإقتصار على ترميم السيكلوجيا التقليدية.

هذا هو أيضا هو وضع مفهوم الشر. لطالما انتظر التقليد انتصار الخير على الشر مغفلا تلازمهما وعدم إمكانية اختزال أحدهما إلى الآخر، بل وعدم إمكانية قيام أحدهما دون الآخر وبفضله.

وهذا أخيرا شأن مفهوم الانفصال : إنه لم يأخذ في فرض نفسه إلا عندما ابتدأت إعادة النظر في أنطلوجيا الاتصال مع ما تفترضه من مفهومات كالوعي والهوية والذاكرة، ومع ما تستند إليه من تصورات عن التعدد والاختلاف، وما تؤسسه من فهم للتحديث والتأصيل. وغني عن التأكيد أن كل ذلك يتطلب «تبدلا بالجملة» يطال، لا جهازنا المفهومي وحده، بل ربما طريقة تفكيرنا ونمط وجودنا.

19. هل المحظوظ من المفهومات محظوظ بالفعل ؟

أولى الأخ عمر كوش ما كتبته حول «المفهومات الملعونة» عناية تستحق مني كل شكر، وتدفعني أن أواصل معه إعمال الفكر، وتحديد مفهومات، وتدقيق أفكار ما أحوجنا جميعا إلى فحصها والاهتمام بها.

يفرض علينا شكل الكتابة في معظم الأحيان مضمونها وأسلوب معالجة القضايا عن طريقها. فقد يؤدي تكثيف المعاني وتقليص فضاء الكتابة (رغم أن المجلات الإلكترونية لا تبخل بالفضاء ولا تقيّد الكتابة) إلى عدم الإسهاب فيما قد يستحسن شرحه وتفصيله. ولعل هذا ما حال دون اتضاح

المجال الذي تحدثت عنه، ودون تحديد المرمى الذي هدفت إليه.

تحديد المجال قد يتم مباشرة، لكنه قد يتخذ طريقا غير مباشر. فأنت حين تحدد مجال كتابتك، تعيّن بالتالي المفهومات التي ستهتم بها، لكن العكس أيضا صحيح. فحينما تعين المفهومات وتتكلم عن أزواج بعينها، تحدد دونما حاجة إلى الإيضاح، المجال الذي تتحدث عنه. فإن كنت على سبيل المثال ستتحدث عن أزواج مثل: الكلي-الجزئي، الصدق/ الفساد، المثبت/ المنفي، الحملي/ الشرطي، الحصر/ الإهمال... فلست في حاجة أن تنبهنا كي ندرك أنك ستطرق مسائل منطقية. وإن كنت تهتم بأزواج مثل : الخير/ الشر، الاتصال/ الانفصال، التناقض/ الانسجام، السطح/ العمق، الحقيقة/ الخطأ... فلا حاجة لك أن تحدد لنا المجال الذي ستتحدث عنه. وحتى إن لم تفعل فلا يمكن أن يعتبر ذلك «هروبا» منك. فالقارئ سيدرك لا محالة أنك في ميدان الأنطلوجيا. وهذا بالضبط ما أدركه الأخ عمر حينما استدرك «أن المفاهيم التي (أ) ذكرها تعكس نمطا من التفكير الميتافيزيقي».

هذه اللامباشرة تصدق أيضا على المرمى والهدف المتوخى من المقال. فحتى لو كان العنوان يحيل إلى ما سماه «مفهومات ملعونة»، فإن بناء المقال يكشف أن المقصود بالأولى هو ما يمكن أن ننعته بالمفهومات «المحظوظة». ذلك أن السؤال المطروح أساسا هو كيف يمكن رد الاعتبار للملعون من المفهومات ؟ هل بإيجاد مكان لها إلى جنب مقابلاتها، أم

أساسا بإعادة النظر في تلك المقابلات «المحظوظة» بخلخلة الثنائيات ذاتها. فلإعادة النظر في مفهوم الظاهر كان على نيتشه، على سبيل المثال، أن يعيد النظر في الزوج سطح/ عمق، ظاهر/ باطن ذاته، وأن ينحت، كما أوضح فوكو، مفهوما جديدا كل الجدة هو ما أسماه فوكو نفسه بالعمق السطحي. والأمر نفسه فيما يتعلق بالثنائي حقيقة/ خطأ، وأيضا بالثنائي حقيقة/ مجاز. لا يكفي، والحالة هذه أن نقول على غرار الأخ عمر : «انه تم القبول الايجابي لأحد طرفي كل ثنائية على حساب إلغاء الطرف الآخر»، وإنما «تم نحت مفهوم معين عن الطرف الايجابي»، مادام قبول الطرف الآخر لن يتم إلا بإعادة النظر في هذا المفهوم المعين، وبالضرورة في الثنائي ذاته، أي في الطرفين كليهما : في الحقيقة وفي الخطأ، في الخير وفي الشر، في العمق وفي السطح، في الهوية وفي الاختلاف، في الاتصال وفي الانفصال...

على هذا النحو فربما كان المستهدف في المقال المشار إليه هو أساسا هذه المفهومات «المحظوظة» بهدف إظهار أنها لا تقل لعنة عن مقابلاتها.

20. فلسفة ما بعد الحداثة

حينما ظهر مفهوم مابعد الحداثة في بداية الأمر، لم يكن ليحيل على فلسفة، ولا ليعبر عن وعي بتحولات، وإنما

ليصف «انتفاضة» فنية تمثلت «في معمار فانتيري وجونسون، وموسيقى كايج وفن ووهول و رستشبرغ، وروايات بنشن وبالارد، وأفلام مثل (بلاد روني) و(بلوفيلفت)».

لكن هذه «الانتفاضة» سرعان ما أخذت تبحث عما يمكن أن يكون شكلها الواعي، ليوحّدها نظريا، ويؤسّسها فلسفيا. وقد استطاعت أن تجد في فلسفة كل من نيتشه وهايدغر ما يمكن أن يكون تأصيلا لحركتها. إلا أن منظري ما بعد الحداثة، على اختلاف مشاربهم ظلوا متمسّكين بالتمييز بين صيغتين متباينتين لمابعد الحداثة: صيغة وصفوها بالصيغة «القوية» اعتبروا أنها تمثلت في القراءة ما بعد البنيوية لنيتشه، وصيغة نعتت بـ«الرخوة» اعتبروا أنها انحدرت من القراءة التأويلية لهايدغر. وقد اعتبروا أن الصيغة الأولى صيغة تفكيكية تركز على نقد نظرية المعرفة الخاصة بحركة التنوير، بينما تركز الثانية على إعادة التركيب وعلى محاولة بناء نسق بديل للقيم.

وعلى رغم هذا التباين «المفتعل»، يمكننا أن نرد أسس ما بعد الحداثة إلى نظرة إلى الزمان ومفهوم عن تولّد المعنى نجد أسسه في جنيالوجيا نيتشه ونزعته المنظورية التي تبدي نفورا كبيرا من كل نزعة شمولية، وترفض إمكانية استناد المعرفة إلى أية «حكاية كبرى».

من هنا النقد اللاذع الذي تعرض له مفهوم التمثيل عند هؤلاء، ورفضهم القوي أن تتمكن نظرية بعينها من عكس غنى الواقع، وعدم قبولهم لأن يكون وراء المعرفة ذات إنسانية عقلانية موحّدة، ووراء المجتمع قوة موحدة وتماسك يربط

أجزاءه. فلا عجب إذا أن تحل مفهومات التعددية والاختلاف والانفصال والتشظي عند هؤلاء محل مفهومات العلية والوحدة والاتصال.

21. قراءة في بيان المثقفين الفرنسيين

وقع نحو من مائة وخمسين مثقفا فرنسيا بيانا لمؤازرة سيغولين روايال التي يرونها «مرشحة الأمل» في مواجهة نيكولا ساركوزي «مرشح الخوف». لا يهمنا البيان هنا من حيث قدرته التنبؤية، ولا من حيث صحة ما يقوله عن القطبين اللذين يتحدث عنهما، وإنما من حيث هو بيان ثلة لا يستهان بها من المثقفين الفرنسيين المنحدرين من تخصصات متنوعة، تتبنى طريقة معينة لتحليل الواقع السياسي في فرنسا القرن الواحد والعشرين.

أول ما نحس به إثر قراءة أولى لهذا البيان أننا لسنا أمام فئة من المثقفين تمتلك تراثا لا يستهان به من النقد والتحليل، فئة جرّبت صراع الأنتلجنسيا مع السياسيين، وجرّبت الانضواء تحت راية الحزب الشيوعي، وجرّبت الالتزام «الوجودي»، وجرّبت انتفاضة 68، فئة راكمت تجربة نادرة مكنتها من انتقاد مفهومات الثورة والحزب والمثقف واليسار والسلطة...

أول ما نفاجأ به هو أن البيان يختزل الصراع حول السلطة منذ الوهلة الأولى في قطبين أساسيين، لا هما بحركتين اجتماعيتين، ولا هما بتيارين فكريين ورؤيتين للواقع

والتاريخ، وإنما هما أقرب إلى قوتين ميتافيزيقيتين ينعت البيان إحداهما بقوة الذكورة مقابل ما يطلق عليه ضعف الأنوثة. القوة الأولى هي «قوة المال وسلطة الأفراد والفوضى العالمية»، إنها قوة هجومية يدعمها الإعلام وتؤازرها الاستطلاعات المتلاحقة للرأي، أما الثانية فهي قوة انفعالية «عندما تمارس دورها كامرأة اشتراكية يوجه إليها اللوم و تنعت بالتصرّف مثل آلة جامدة».

مجمل القول إذا إن مرشحة اليسار تشكل الأمل فقط لأن المرشح الآخر يجسد الخطر. إنها «الخير» لأن الآخر هو الشر عينه. لا يهتم البيان بأن يبيّن لنا كيف أن مرشحة اليسار تجسد بالفعل قيم المستقبل، وكيف أن مرشح اليمين «يسبح ضد التيار» وأنه لا يمكن أن يجسد تلك القيم، ولا أن يبعث على «الأمل»، وأنه لن يعمل إلا على بعث «الخوف».

يستهل المثقفون الفرنسيون بيانهم بالتذكير بخيبة الأمل التي عرفتها استحقاقات 2002، وهم يعبرون مرتين عن تخوفهم من تكرار تلك التجربة. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان المحرّك الفعلي لهذا البيان ليس هو ربما الأمل في المستقبل، وإنما هو الخوف لا مما سيأتي، وإنما من تكرار ما مضى.

22. في الحداثة

ليست الحداثة مجموعة مميّزات طبعت حقبة تاريخية

بعينها يمكن أن نعيّن لها مكانا، ونحدّد لها زمانا داخل يومية تتقدمها حقبة «الماقبل»، لتعقبها حقبة «المابعد». وليس التحديث وقوفا عند تحولات كبرى ظهرت في وقت بعينه بهدف نقلها واستنساخها. التحديث ليس استنساخا لحقبة زمنية أو لحظة حضارية، وما ذلك إلا لأنه ليس أصلا دورا تاريخيا وحقبة من الأحقاب، وإنما هو عصر. وليس العصر فترة زمنية تمتد بين تاريخين. إنه علاقة، وبالضبط علاقة متفجرة للماضي بالمستقبل. عند كل عصر ينكشف عالم من العوالم، أي ينكشف بالنسبة لإنسان ذلك العالم علاقة جديدة للماضي بالمستقبل. الحداثة هي ألا يغدو الماضي في انسجام مع تطلعات المستقبل، أو لنقل على الأصح إن المستقبل هو الذي يعيد النظر في الماضي، لا ليلغيه ويتنكر له، وإنما ليقيم معه علاقة مغايرة.

ليس التحديث إذن تقنيات مستوردة، أو تجديدا في طرق الملبس والمأكل والتنقل، وتحويلا للعلاقة بالمكان. التحديث انتقال من زمنية إلى أخرى. وهو أساسا وعي بالحركة المتقطعة للزمن، من حيث انها قطيعة مع التقليد و"إحساس بالحيرة و النشوة بما يمر الآن». إنه عدم ارتياح للراهن. وهو أساسا انتقال إلى الإيمان بزمنية انفصالية لا تقول بالدوام والثبات، وإنما ترصد القطائع والانفصالات لتؤمن بـ «أن كل صلب لا بد أن يتبخر».

23. حروب المعاني

مسلكان لطرح علاقة المعرفة بالسلطة علينا أن نستبعدهما بداية :

الطرح الأول هو الذي سبق لديكارت وفرنسيس بيكون وأوغست كونت أن عبروا عنه بطرق مختلفة حينما أكدوا أن من شأن المعرفة أن «تجعلنا سادة على الطبيعة ممتلكين لها»، وأن «العلم قوة وتمكّن».

الطرح الثاني هو الذي رأى أن الفكر يغدو قوة مادية وسلاحا من شأنه أن يسهم في تحويل العالم.

في الطرحين كليهما ينظر إلى المعرفة في وظيفتها، وتغدو قوتها كامنة إما في كونها تمكننا من التحكّم فيما عرفنا الآليات التي يعمل حسبها، أو في كونها مظهرا من مظاهر صراع القوى المتناحرة داخل المجتمعات، تلك القوى التي يمتد تناحرها إلى مستوى الأفكار والمعارف.

السمة الأساسية التي تطبع الطّرحين كليهما هي أنهما ينظران إلى علاقة السلطة بالمعرفة كعلاقة «تخارج»، بحيث لا تدخل القوة في نسيج المعرفة، وإنما تشكل تطبيقا لها، أو سندا ودعامة.

عندما بيّن نيتشه أن إرادة المعرفة هي إرادة قوة، وأن المعرفة قوة وتسلط، فهو لم يكن يشير إلى تطبيق أو توظيف، وإنما كان يؤسس لطرح جديد مغاير للطرحين السابقين فينظر إلى المعرفة ذاتها على أنها استحواذ وفعل، بل وفعل عنيف.

القوة والتسلط لا يوضعان هنا «خارجا»، وإنما في مستوى كل منظور، بل في مستوى كل علامة ودليل. الدليل والعلامة ميدان تناحر واختلاف. إنه الفضاء التفاضلي الذي يكثّف سلسلة لامتناهية من التأويلات.

من هنا يغدو التأويل، ليس بحثا عن معنى أول، وإنما فرض أولويات وأسبقيات وتفاضلات تعود لإرادات المعرفة التي هي إرادات قوة وتسلط. لا تأتي القوة هنا بعد حين، وإنما هي تتلبس التأويل ذاته. هنا يغدو إنتاج المعنى خوضا لحرب. ولن تعود علاقة التأويل بالنصوص، بما فيها نص العالم، علاقة تأمّل ونظر، وإنما، منذ البدء علاقة استحواذ وفرض الأسماء والمعاني. السيادة والتسلط يبدآن بمجرد إطلاق الأسماء، لأن السادة هم الذين يسمون فيسمون.

على هذا النحو فليست هناك درجة صفر للمعنى، ليست هناك درجة صفر للدلالة. ليس هناك إلا منظورات متفاضلة متناحرة. والواقع ذاته ليس إلا كمية من القوة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل. العالم مسكون بقوى تتناحر بغية الاستحواذ على كميات الواقع.

معنى الشيء هو القوة التي تستحوذ عليه فتطلق عليه اسما، أو لنقل على الأصح : إنه القوة التي تستبدل الاسم الذي كانت تطلقه عليه قوة أخرى استحوذ عليها. هاهنا يغدو إضفاء المعنى غزوا وتسلطا. في هذا الباب يؤكد فوكو : «إن التأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي منفعل. التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على

تأويل آخر سبق وجوده من قبل فيقلّبه ويقلِبه وينزل عليه ضربات المطرقة».

لا يتعلق الأمر إذن بتحديد وظائف المعارف وتطبيقاتها، وإنما بالتسليم بأننا نعيش حروبا لا متناهية لإضفاء المعاني على الأشياء وإطلاق الأسماء عليها، وأننا لا نفكر ولا نعمل إلا في أنظمة معينة للحقيقة، وأن الحقيقة ليست خاصية خطاب، وهي ليست قضية منطق واستدلالات، بل إنها نظام وجود. إنها ليست نتيجة استدلال، وإنما فاعل الفواعل، ما دامت أنظمتها تشكل القبلي التاريخي الذي يحدد شروط الإمكان، إمكان الفعل، أو على الأصح إمكان القول كفعل.

24. في الكتابة الشذرية

-1. ليست الكتابة الشذرية هي كل كتابة متقطعة تفصلها فراغات. قد تكون الكتابة مفصولة الأجزاء، لكنها لا تكون «كتابة شذرية». ذلك أن الانفصال في الكتابة الشذرية مضمون وليس شكلا. أو قل إنه شكل-مضمون يكرس مفهوما معينا عن الزمان، وفلسفة خاصة عن الكائن، وممارسة خاصة للكتابة، ومفهوما بعينه عن النص، ورؤية معينة لتوليد المعاني، وفهما خاصا للغة، ونظرية معينة عن المؤلف.

-2. ليس زمان النص الشذري صيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل، وإنما حركة التباعد التي تنخر الحاضر نفسه، وتمنعه من أن يحضر ويتطابق.

-3. تكرس الكتابة الشذرية نسيانا فعّالا لماضيها. إنها العدو اللدود للخطاب-الذاكرة. زمانها ليس الزمان الهيغلي الذي يركب لحظاته ويضمّها في مفهوم موحّد موحّد. إنه ليس الزمان الكلياني، وإنما زمان الانفصال والتعدد.

-4. بدل «بحر برهان» تقيم الكتابة الشذرية «جزر معان». ذلك أن الشذرة تصدع الخطاب، وتقضي على الوصل فيه، ذلك الوصل الذي يرمي إلى بلوغ المعنى النهائي، واستخلاص «النتيجة» بعد «المدخل» و«النمو والتحليل».

-5. تلائم الكتابة الموصولة الفهم الأفلاطوني للمعرفة التراكمية، المعرفة-التذكر، التي تقوم على مفهوم الوحدة، تلك الوحدة التي ليست، في نهاية الأمر، إلا انعكاسا لوحدة الذات المتملكة للمعنى والمتحكمة فيه.

-6. مقابل الانسجام الذي يشد أجزاء الخطاب ويجعلها تتساكن جنبا إلى جنب، تقيم الشذرات «نصا» متوّترا بلّوريا، وتسعى لأن تلخّص كثافة العالم في «نصّ» متصدع، وتقحم اللانهائي في فضاء محدود، والتناقض في الاستدلال المنطقي، والبرادوكسا في الدوكسا.

-7. إقحام الانفصال داخل النص لا يعني تقطيعه إلى أجزاء، وإنما إقحام اللانهائية في بنائه ذاته. النص الشذري ليس هو النص الذي يتجزأ إلى وحدات منغلقة، وإنما هو النص المنفتح الذي يقطن التعدد كل وحدة من وحداته. إنه نص لانهائي، ورمزيته لا حدود لها، إنه نسيج من الإحالات اللامتناهية ومن الأصداء المتوالدة.

-8. وعلى رغم ذلك، فليس النص الشذري نصا فارغا، أو قل إن فراغه ليس فراغا مكانيا، وإنما فراغ زمني. فلا يتخلل الكتابة هنا بياض الورق، وإنما انفصال الكائن، واختلاف المعاني وتصدع الذات.

-9. ليس الفراغ الذي يفصل أجزاء الكتابة الشذرية هو فراغ الفيزياء التقليدية الذي لا يبتعد، في حضوره ودوامه واستقراره، عن الامتلاء. فإذا كان الامتلاء، أنطلوجيا، هو الهوية، وزمنيا، هو الاتصال والماضي الجاثم، ورياضيا هو الوحدة، وإيديولوجيا هو الدوكسا، وتاريخيا هو التقليد والتراث، فإن الفراغ المقصود هنا هو الاختلاف والانفصال والتعدد والتجدد والتحديث.

-10. تحيلنا الكتابة الشذرية إلى الكائن كحقل متنوع مفتوح لا يرتد إلى شفافية المفهوم، ويرفض كل تعميم وكلية. كما تردنا إلى مفهوم مواز للذات العارفة كفضاء منفتح من المنظورات، وكحقل من التأويلات اللامتناهية.

-11. ليس الهدف هنا إلغاء الحد وتفتيت الهوية وإنما جعلهما حركة وليس سكونا، خطا وليس نقطة، هجرة وليس عمارة، نسيانا وليس ذاكرة، تعددا وليس وحدة، اختلافا وليس تطابقا.

-12. تفسح الكتابة الشذرية المجال لظهور ذات تفتّت نفسها عبر الكتابة، وتنسج خيوط أفكارها عبر زمنها المفصول.

-13. الكتابة الشذرية خطاب الجسد، إنها تنطوي على

بطانة لاشعورية تنفلت من رقابة العقل، وتحكّم الإرادة.

ـ14. ليست الكتابة الشذرية وسيلة لحفظ المعاني أو عرضها، وإنما مجالا لإنتاجها. إنها ليست أداة تعبير، وإنما حقل إنتاج.

ـ15. كان نيتشه يقول : «إن مرماي أن أقول في عشر جمل ما يقوله غيري في كتاب... ما لا يقوله في كتاب بأكمله».

25. نحن لا ديكارتيون

نحن لاديكارتيون أوّلا لأننا لسنا اتصاليين، وإنما نحن دعاة قطيعة وانفصال : علمنا الذي نعاصره مختلف عن علم ديكارت فلسفة وشكلا ومضمونا، وإبيستيمولوجيتنا هي، كما قيل، إبيستيمولوجيا لاديكارتية. إنها ليست إبيستيمولوجيا «البداهة والوضوح». صحيح أنها لا تذهب حتى نفي الوضوح، لكنها تجعله غاية وليس منطلقا. وضوحها وضوح استدلالي لا حدسي. إنها تضع الوضوح في التراكيب المعرفية، وليس في تأمل منعزل لموضوعات مركبة. وهي تؤمن بالوضوح الإجرائي محل الوضوح في ذاته، بالوضوح المبني عوض الوضوح المعطى، وبالحدس النتيجة بدل الحدس المنطلق.

هذه الروح الاستدلالية وهاته اللامباشرة تتجاوز اليوم الميدان العلمي والمعرفي لتطال الكائن ذاته. إن كانت هناك

خاصية عامة تفصلنا عن أبي الفلسفة الحديثة فهي، في نظرنا، هاته اللامباشرة. لا أشير هنا فحسب إلى ما أصبح يسمى الطابع الإيديولوجي للأفكار أو البعد اللاشعوري للحياة البشرية، وإنما بصفة أعم، إلى سمة اللفّ والدوران والتحجّب التي تطبع فكرنا المعاصر. فهذا الفكر هو فكر اللامباشرة لأنه يجعل التستر صفة الكائن، واللاتحجب اسم الحقيقة، والغياب صفة الحضور.

نحن لاديكارتيون لأننا لسنا مثل ديكارت نوجد حيث نفكر، وإنما لأننا، على عكسه، نوجد حيث لا نفكر.

ونحن لاديكارتيون أيضا لأننا لسنا واحديين، وإنما نحن دعاة كثرة وتعدد. لم يكن ديكارت واحديا فقط لأنه كان ينشد وحدة منهجية، وإنما لأن الوحدة كانت أساس منهجه. ذلك أن ما يميّز الوضوح الديكارتي أساسا هو اعتماده مفهوم الوحدة. الوضوح هو أن تكون الفكرة ماثلة للفكر في وحدتها، وبتعبير ديكارت، في بساطتها وعدم تركيبها. الوضوح هو ألا يكون الفكر أمام ما من شأنه أن يجعله مرتبكا مترددا متشككا. الوضوح هو وحدة الفكر مع موضوعه بحيث لا يبقى مجال لا لتعدد الموضوعات ولا لكثرة السبل التي تؤدي إليها مما يدفع كل شك ويوحّد الحقيقة باليقين، ويجعل الحقيقة واحدة لا تَدَرُّجَ فيها ولا تراتب. أما نحن الذين وصفنا بأن فكرنا فكر «متوجس»، وبأن نصوصنا تفيض معنى، وبأن فلسفاتنا فلسفات «شك ووجس»، فنحن تعدديون ليس فحسب لأن مناهجنا متعددة، ولأن علومنا «ليست أغصان شجرة»، وإنما

لأن المنظورات التي ننظر من خلالها إلى الكائن منظورات متعددة، ولأن المعرفة في مفهومنا «ظاهرة بصرية»، ولأن توليد المعاني يتوقف على منظوراتنا.

نحن لاديكارتيون إذا لأن قضيتنا الأساس ليست «قضية منهج». مسألة المنهج ليست عندنا بالأولوية التي أعطاها إياها ديكارت. مسألة المعرفة عندنا لم تعد مسألة منهجية، وإنما غدت قضية أخلاقية سياسية. قضية المعرفة لا تكمن عندنا في البحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه والقواعد التي توجّهه، وإنما في تقصّي ما يتولد عن الخطابات من «مفعولات الحقيقة». قضية المعرفة لم تعد تكمن عندنا في تحديد منهج الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين، وإنما في تحديد الجهات التي تنتمي إليها حقائق بعينيها، وتعيين النموذج الذي يضع تلك الحقائق. لم نعد نقنع بسن «ميتودولجيا للمعرفة» وإنما أصبحنا ننشد إقامة «اقتصاد سياسي لها» للوقوف على الكيفية التي يدبّر بها أمر الحقيقة في المجتمع. فالحقيقة عندنا لا تتوقف على «سلاسل حجج» وانتظام خطاب وإنما على «نظام الخطاب».

نحن لاديكارتيون أيضا لأننا لا نقابل مقابلة تضاد بين العقل والخيال. إننا نرى الخيالي خاضعا لمنطق لا يقل إحكاما عن منطق العقل التقليدي. وربما كان هذا أهم ما أثبتته دراساتنا السيميولوجية في شتى المجالات، تلك الدراسات التي حاولت رصد «منطق الخيالي» معيدة الاعتبار للميتوس إلى جانب اللوغوس.

ثم إننا لاديكارتيون لأننا لا نولي ظهرنا لديكارت، مثلما فعل هو عندما أولى ظهره، أو اعتقد أنه أولى ظهره لأرسطو. إن كان خصامه مع المعلم الأول طلاقا بائنا، فإن خصامنا نحن معه هو خصام عشاق. ولا عجب في ذلك فهو لم يكن إلا مؤسس علم الطبيعة. أما نحن فما زلنا نعيش على علم واحد، كما قال ماركس، هو علم التاريخ. ما زلنا نؤمن أن تأسيس إبستمولوجيا وأنطولوجيا وسيميولوجيا مغايرة لا يمكن أن يتم إلا بالحوار مع الماضي، حتى وإن تطلب ذلك قول «لا» للآباء والأجداد.

26. السؤال والاستفسار

يحدد جيل دولوز الإجماع بأنه «التواطؤ على وضع الاستفسارات موضع الأسئلة». ذلك أن الاستفسارات لا تفرّق، إنها لا تولّد اختلافات، لأنها أصلا تؤخذ مما هو سار جار بين الناس. إنها تستقى مما يشاع ويقال. وهي موجودة «مطروحة على الساحة» تلوكها الألسن وتتداولها الأقلام.

الاستفسار هو «سؤال» المعلم للمتعلم، إنه «سؤال» من يعرف للتأكد من أن من يطلب معرفة قد عرف هو بدوره. لا يهدف الاستفسار إلى إنتاج معرفة، وإنما يرمي إلى التأكد من ذيوعها بين من «يمتلكها» ومن يطمح إلى أن يتملكها.

أما السؤال فهو إعادة إنتاج لما يقال وتحويل له ووضعه في أزمة. السؤال لا وجود له «على الساحة». إنه ليس من

باب ما قد سبق أن قيل. إنه خروج عن الإجماع، أو هو على الأقل فتح ما يقع عليه الإجماع على ما هو مغاير. إنه توليد للمفارقات. لذا فهو أساسا قطيعة وانفصال. إنه حركة وانفتاح. الاستفسار أداة المعلم، أما السؤال فنهج المفكر. إنه الطريق التي يستجيب بها الفكر لما ينبغي أن يعمل فيه الفكر. «**السؤال تقوى الفكر**».

السؤال لا يصدر عمن يملك، ما دام يفصح عن فقر وعوز. السؤال حاجة وطلب. إنه نقص وعدم اكتمال. وما الصمت الذي يعقب السؤال عادة إلا تعبير عن هذا النقص والخصاص. إنه كشف عن فراغ. «**السؤال رغبة الفكر**».

عن طريق السؤال نفتح دربا ونفسح فراغا يمكّننا، أو يمنّينا على الأقل من أن نحصل على جواب. إلا أننا قد لا نقع إلا على سؤال آخر. وهذا ما يميّز أيضا السؤال عن الاستفسار: فبإمكاننا أن نرد على السؤال بسؤال، بإمكاننا أن نواصل السؤال، إلا أننا لا نملك أن نستفسر أمام الاستفسار. المتعلم لا يرد على معلمه مستفسرا. وحتى إن فعل فيبقى عليه أن «يملأ الفراغ» و«يسوّد البياض».

أما السؤال فلا يهاب الفراغ، إنه انفتاح يرضى بانفتاح أرحب، وهو يشرع أبواب الفرقة والخلاف على مصراعيها، في حين أن الاستفسار يسرع الخطى نحو إيجاد الأجوبة الشافية، ونحو تطابق الرأي وإجماع الدوكسا.

27. الكتابة باسم الآخر

من الكتاب من فاقت أسماءه المستعارة المئات. الاسم المستعار وسيلة يحتمي بواسطتها الكاتب كي يسمح لنفسه بهامش من الحرية. إنه نوع من التقية يمكّن الكاتب من أن يقول ما لا يستطيع الجهر به باسمه المعروف. الاستعارة هنا تتم بقرار من الكاتب نفسه وبوعي منه. إذا فهمنا العملية على أنها نسبة النص إلى غير صاحبه، فإنها معروفة منذ القدم. ويمكن أن نعد باب السرقات والانتحال من هذا القبيل. وما دمنا نستطيع الفصل بين ما للكاتب وما ليس له فإن تمييز الاسم الحقيقي من المستعار لن يكون بالأمر الصعب. لكن ما القول إن كان تحديد «هوية» النص ذاتها أمرا متعذرا، أو على الأقل أمرا غير يسير ؟

ما أكثر ما اعترف المؤلفون أنفسهم بأنهم لم يفعلوا إلا أن وقّعوا نصوصا ألفها غيرهم. وقريبا منا ها هو الشاعر محمود درويش يصرح، بعد نيله لجائزة القاهرة، أنه «ليس إلا امتدادا لجميع الشعراء»، وأنه لم يفعل إلا «أن وقع اسمه على النص الذي كتبه آلاف الشعراء قبله». بهذا المعنى يتعذر تحديد هوية النص، ويصعب إرجاعه إلى مؤلف بعينه. والأهم هنا هو أن المؤلف ليس هو صاحب القرار، ليس هو الذي يقرّر ما إذا كان سيعطي النص اسمه هو أم اسما آخر، ما دامت نسبة النص عائمة غير قابلة للتحديد أصلا. هناك إعارة واستعارة، هناك دوما محو لتوقيع وإحلال آخر محله، لكن ما من معير ولا

من ماح. بهذا المعنى يكون فعل الكتابة دوما مبنيا للمجهول، ويصبح كل نص منسوبا لغير صاحبه، ويصير كل توقيع اسما مستعارا، وتغدو كل كتابة كتابة باسم الآخر.

28. في اليسار

لا يحدد جيل دولوز الثنائي يسار/ يمين بربطه على نحو مباشر بالسياسة ولا حتى بالأخلاق. إنه يعرّفه تعريفا بصريا، ويجعله أساسا مسألة منظورات. قضية اليسار واليمين هي قضية إدراك وقضية منظورية. هناك طريقتان لتمثل العالم وقضاياه: طريقة ترى الأبعد عبر الأقرب، والكل عبر الجزء، والموضوعي عبر الذاتي، والعمومي عبر الخصوصي، والأقلي عبر الأكثري... وطريقة مخالفة تسعى إلى أن ترى الأمور من منظور معاكس.

هناك نظرة يمينية تنطلق من دائرة الفرد كي ترى عبرها دائرة الحي فدائرة المدينة فدائرة الوطن فدائرة العالم، أما الأخرى فزاوية نظرها مخالفة. في المنظور اليساري تغدو قضايا العالم هي قضايا الوطن، وقضايا الوطن هي قضايا الفرد. هنا ينظر إلى الأمور لا بهدف تكريس نموذج الأكثرية، وإنما استجابة لصيحة الأقليات.

اليسارية سعي للانفلات من قبضة النموذج الأكثري بهدف إسماع صوت الأقليات : صوت النساء ضد نموذج الذكورة، صوت الألوان الأخرى ضد النموذج الأبيض،

صوت المحرومين ضد نموذج الهيمنة...

اليسارية ليست مؤسسة نخدمها، وهي ليست موقفا نتخذه. إنها منظور وحركة وهجرة. لكن الهجرة الحق لا تكون إلا «داخل» الأوطان.

29. ماهو لون الحرباء ؟

فحوى هذا السؤال قديم قدم الفكر الفلسفي. وهو يرمي أساسا إلى استقصاء ما وراء المظاهر، والتساؤل عما إذا كانت الألوان المتقلبة التي تتخذها الحرباء مجرد أقنعة يتستر وراءها اللون «الحقيقي»، وما إذا كانت الحربائية ستارا يحجب واقع الأمور ؟

الجواب التقليدي عن هذه الأسئلة يجد دعامته في التفرقة بين عالمين: عالم المظاهر الخداعة، وعالم يفترض أنه مثوى حقيقة الأمور وطبيعتها وماهيتها. هنا ينظر إلى الحربائية على أنها مجرد لعبة فاشلة ينتصر عليها الفهم لاستكناه ما وراء الخدعة من حقيقة. فيغدو هدف التفسير والتأويل بلوغ المعنى المتستر وراء المبنى، وإدراك الجوهر المتواري خلف الأعراض، والأعماق المختبئة تحت السطوح.

استطاعت هذه النظرية في التأويل أن تصمد أمام كثير من التحوّلات العلمية والفكرية. وقد اضطرت أن تتلون، هي كذلك، تلوينات مختلفة، فنقلت المعاني من عالم مفارق لتجعلها تقطن الأشياء وتسكن الكلمات. إلا أنها ما لبثت أن

تلقت صفعات كبرى على يد أقطاب نظرية التأويل المعاصرة، الذين يجمعهم ميشيل فوكو فى ثلاثية «نيتشه فرويد ماركس»، وهي ثلاثية تحيل الى إبيستيمه بكامله أكثر مما تحيل إلى أشخاص.

لو استعنا بهذه النظرية في التأويل للإجابة عن سؤال عنواننا لقلنا: إن الحرباء هي ما تظهر عليه. فلو نحن نزعنا عنها قشرة جلدها، فقد نضع حدا لخداع، إلا أننا لن نكشف حقيقة اللون وراء تقلب الألوان الظاهرة. فما يظهر هو ما يظهر. لا كواليس وراء الستار. «إن كان هناك قناع، كما يقول نيتشه، فلا شيء من ورائه». هنا يستعيد المظهر كل ثرائه، ويغدو «الوجود صفات ظاهره»، وتصبح الأعماق مفاعيل للسطوح، وبالضبط مفعول طيها وانثنائها. إنها ما يتولد عن الاستيهام الذي يبعثه فينا الظاهر الذي يمنعنا من أن ننظر إليه كظاهر.

بهذا المعنى تصبح الحربائية هي الآلية المتحكمة في توليد المعاني، وتغدو التقية، ليست خاصية مذهب كلامي أو فلسفي، وإنما سمة الكائن الذي لا يظهر ويتجلى إلا إن اختفى وتوارى.

30. عالمية حالمة، وعالمية عاملة

يقابل البعض بين العالمية والعولمة مقابلة الخير للشر: العالمية تعميم للقيم، لحقوق الإنسان والحرية والثقافة والديمقراطية،

والعولمة تعميم للتقنيات والسوق والسياحة والإعلام. العالمية تخدم الإنسان، والعولمة تستخدمه. العالمية تفاعل بين الخصوصيات وتلاقح بينها، والعولمة سلب لها وقضاء عليها. العالمية انفتاح، والعولمة احتواء. العالمية تفاعل وتحرر، والعولمة خضوع وانصياع. العالمية مبتغى نطمح إليه وننشده، والعولمة هي التي تستهدفنا وتنشدنا.

تقوم هذه المقابلات على مقابلة أساس بين رؤيتين إلى التاريخ: رؤية ترى أن التاريخ تحقيق للإرادة البشرية، وأخرى ترى أنه معترك ينتزع فيه الإنسان ومنه مبتغاه. بمقتضى هذه الرؤية الثانية لا إمكان للعالمية اليوم إلا في معترك العولمة. بحيث لا يعود الاختيار بين عالمية نقية، وعولمة قذرة، وإنما بين عالمية حالمة ترى أن التاريخ ما نعشقه، وأخرى عاملة ترى **أننا معشوقون في جميع الأحوال**، وأننا أصبحنا نعيش، شئنا أم أبينا، في عالم هو عبارة عن «جهاز إداري» ضخم يساس ويدبر مثلما تساس وتدبر أية إدارة عظمى، وأن هذا الجهاز لم يعد يسمح لنا أن نرفع شعار عالمية طاهرة مقابل عالمية معولمة، ونقابل الأصيل بغير الأصيل، إلا أنه يستحثنا كل لحظة أن نبتدع كيفيات أصيلة للمشاركة في العالمية دفعا لتسونامي العولمة.

31. *Ça dialogue*

أي أطراف حوار نعني عندما نتحدث اليوم عن حوار

الثقافات ؟ إذا استبعدنا الأجوبة الجاهزة التي يرددها أولئك الذين يقسمون العالم اليوم تقسيمات عرقية أو دينية أو جيوسياسية، والذين يرجعون بنا، في أغلب الأحيان، إلى تقسيمات مانوية ترى العالم صراعا سرمديا بين خير وشر، فإننا نستطيع أن نؤكد أن القاسم المشترك بينها جميعا هو أنها تفترض، وراء عملية الحوار فاعلا مسئولا يدير اللعبة، ويتحكم في العملية، و«يجر خيوطها». بلغة أقرب إلى الفلسفة نقول إنها تفترض كوجيطو تاريخيا، تفترض ذاتا فاعلة مدبرة لحركة التاريخ، متحكمة في سيره، على غرار ما أرساه مؤسس الفلسفة الحديثة فيما يخص الفكر حينما أقامه على ذات فاعلة هي المدبرة له والمتحكمة فيه، بل هي الحاملة للوجود. ولا يخفى أن الأمر تطلب بهذا الشأن ما يقرب من ثلاثة قرون كي يستطيع الفكر أن يخلخل هاته الذات لينتهي إلى القول مع أحدهم «إن الإنسان يوجد حيث لا يفكر، ويفكر حيث لا يوجد»، وينتهي مع آخر إلى نسبة الفكر لـ«فاعل» مجهول، نسبته للمجهول، والقول بـ«أن هناك فكرا»، وأنه «يفكر في الوجود» ça pense.

إذا أردنا إذا أن نتخلص من ميتافيزيقا الذاتية في هذا المجال كذلك، ونجعل أطراف الحوار نفسها مفعولا للتاريخ لا فاعلا له، ربما وجب علينا أن نعتبر أن الحوار الثقافي، لا يتولد عن أطراف، وإنما هو الذي يولدها، وأنه لا يتم حتما بين أطراف، لا يتم بين داخل وخارج، وإنما يقطن، أو لنقل يسري، في الموقع ذاته. كل ما يمكن أن نقوله والحالة هذه:

«إن هناك حوارا»، أو «يجري حوار». هنا يغدو الحوار، ليس مفعول أطراف، ولا هو بالضرورة مواجهة مع الآخر، وإنما أيضا مواجهة مع الذات، ويصبح توترا بين الثقافة وبين ذاتها، ويغدو حركة ذاتية تسعى الثقافة عن طريقها لأن تنفصل عن نفسها وتنفلت من التنميط بغية إحداث الفروق وخلق الاختلافات.

بناء على ذلك ربما ينبغي بهذا الصدد إعادة النظر في مفهوم الحوار ذاته. فليس الحوار مجرد تبادل الكلام بين أكثر من طرف بغية التوصل إلى حد أدنى من التراضي. إنه بالأولى حركة التاريخ العظمى التي تجعل الثقافات تسعى للسير على الدرب نفسه. لا يعني ذلك أنها تجبرها على إتباع درب واحد خطط من قبل وما على الأطراف إلا انتهاجه، وإنما أنها تستدعي مساهمة أكثر من طرف في شق دروب الفكر، مساهمته في إبداع الأسئلة، وتوليد المفارقات. بناء على ذلك فإن كان ولابد إذن من الحديث عن التراضي كمرمى للحوار، فإنه التراضي حول الأسئلة، التراضي حول شق السبل وفتح الآفاق، التراضي لا حول ما يطمئن ويرضي، بل التراضي حول ما لا يطمئن وما لا يرضي.

على هذا النحو فإن الحوار لا يرمي إلى أن يحقق الحد الأدنى من التفاهم، وإنما يهدف، على العكس من ذلك، إلى أن يبين أن ما يعتبر مصدر رضا، وأن ما يقدّم كنقاط التقاء قد يكون نقاط **انفصال**، وما يعتبر تفاهما قد ينطوي على سوء تفاهم. إلا أنه ليس بالضرورة سوء تفاهم بين أطراف

متحاورة، بل قد يكون أساسا سوء تفاهم الثقافة مع نفسها، سوء تفاهم ذاتي، بله تيها وضلالا كونيا.

32. الافتراضي مساءلة للراهن

يبدو أن نقل اللفظ الفرنسي virtuel إلى اللغة العربية استمد من استعماله في مجال البصريات حيث تقابل الصورة الافتراضية الجسم الواقعي الذي يوضع أمام المرآة، تلك الصورة التي يفترض قيامها خلف، على بعد يعادل بعد الجسم عن المرآة، والتي يفترض أنها مصدر الأشعة التي تنعكس أمام المرآة فتوهمنا بوجود صورة عنا.

هذا النقل من مجال البصريات حمل معه معاني ظلت مرتبطة بمفهوم الافتراضي من حيث انه أقرب إلى الافتراض والوهم والخيال، ومن حيث انه يقابل الواقع ويعارضه.

صحيح أن الأصل الاشتقاقي للفظ الفرنسي يحيل إلى الوجود بالقوة في مقابل الوجود بالفعل، إلا أن الافتراضي ليس مجرد وهم وخيال. وهو ليس حتى مجرد إمكان. فهو يختلف عن الإمكان مثلما يختلف الراهن عن الواقع. ذلك أن الممكن، كما يقول دولوز، يكون جاهزا في انتظار التحقق، إنه على كامل الاستعداد لكي يتحقق. لذا فهو ساكن قار. الممكن يقابل الواقع، أما الافتراضي فيقابل الراهن. ولكي يصبح الافتراضي راهنا يكون عليه أن يواجه صعوبات ويحل مشاكل، يكون عليه أن يجدد ويبدع. الممكن مركب

من حلول، **أما الافتراضي فمن إشكالات**. الافتراضي فتح للراهن على السؤال. لذا فهو حركة وترحال. إذا كان تحقق الممكن تحققا لما سبق تحديده، فإن تحقق الافتراضي إبداع حل لما يطرحه مركب الإشكالات.

الممكن يقابل الواقع ويعارضه، أما الافتراضي فيتوفر على «واقعية» تجعله نمطا من الوجود يتمتع بخصوبة وقوة يفتحان آفاقا ويحفران عن دلالات فيما وراء سطحية المادي المباشر. فأن يغدو الراهن افتراضيا ليس هو أن يتخلى عن واقعيته، وإنما أن يستبدل هويته ويزحزح مركز ثقله. فبدل أن يتحدد الكيان براهنه، بدل أن يتحدد كحل، فإنه يتحدد كإشكال. بدل أن ينغلق على ممكناته، فإنه ينفتح على دينامية السؤال.

أن تغدو المقاولة افتراضية، على سبيل المثال، هو أن تصبح الأبعاد المكانية والزمانية للعمل إشكالا قائما على الدوام، ومسألة لا تنفك تطرح، عوض أن تكون حالة قارة. فبدل أن تكون حلا، تغدو مشكلا، أو مركبا من المشاكل. تغدو المقاولة افتراضية إذا لم يعد مركز ثقلها مجموعة قارة من المؤسسات ومن مناصب الشغل ومن جداول الزمن، وعندما تصبح حركة تنسيق تعيد بصفة مسترسلة ومتباينة توزيع الأبعاد المكانية والزمانية لمجموعة العمل بدلالة إكراهات ما تفتأ تتجدد.

ليست الافتراضية إذا انتقالا من واقع إلى ممكنات، وهي ليست بالأولى إلغاء للواقع، وإنما هي إعادة نظر في المفهوم التقليدي للتحديد والهوية، وإقحام للممكن «داخل» القائم.

إنها خلخلة للراهن وانفتاح للكائن على السؤال.

33. التيلي-واقع

من المأثور عن بورخيس قوله : «لست أدري ما إذا كان الأمر قد حصل بالفعل، ما يهم اليوم هو أن هذه الحكاية قد رويت فاعتقد في صحتها».

تذكرت هذه القولة حينما اطلعت على الضجة التي تحوم حول منتجة برنامج تلفزيوني اتهمت بأنها قدمت شهودا مفبركين دعامة لما يذهب إليه برنامجها، وأنها «صنعت الواقع الذي تخبر عنه».

أعلم أن الكاتب الأرجتيني لم يكن يقصد بقولته تلك الإعلام ولا التلفزيون على الخصوص، وإنما كان يعنى بمنطق السرد. إلا أنني شعرت أن قولته يمكن أن تشمل كل ما ينقل ويروى في عصرنا، وأن تعني كل من ينقل ويخبر، وأنها تنطبق بالأولى على «صندوق العجب» كما يحب أن يسميه أحد النقاد الإعلاميين.

فهل يأبه التلفزيون اليوم حقا بالواقع «الفعلي؟»، أم أنه لم يعد يخاطب إلا ذاته ؟ لقد سبق لبودريار أن تساءل عما إذا كان التلفزيون «قد انفصل بطريقة مفترضة عن العالم وتقوقع داخل عالمه الخاص مثل دال خال من أي معنى»؟ فكأنما لم يعد الخبر يحيل «لا على الحدث ولا على الوقائع وإنما على الخبر في حد ذاته بوصفه حدثا». من هنا ذلك الهوس بالسبق إلى

الخبر والتفرد في بثه، اعتمادا لا على واقع فعلي، وإنما على «المصادر المطلعة»، أو على الوسائط الأخرى، بحيث نغدو في النهاية أمام وسائط يحيل بعضها إلى بعض، كما يشير إيكو، وأمام لعبة مرآوية تكتفي بذاتها أكثر مما ترد إلى واقع فعلي، ما دام المهم هو أن ما سينقل ويروى كفيل، هو وحده، أن يغدو حدثا يحظى برضا السامعين وثقة المتلقين.

إن تبين إذا بوضوح ذات مرة أن هذه الآلة الضخمة المعزولة تعيش على «التغذية الذاتية والتوالد الذاتي» فليس في ذلك خروج عن مألوف، وإنما فحسب عدم إتقان للعبة فضح سرها وكشف عن منطقها.

34. *Copier-Coller*

ليست تقنية (عقلية) الـ«كوبي-كولي» هي تقنية الاقتباس والمحاكاة. المحاكاة تكرر الجزئيات، وحتى إن هي رمت إلى استنساخ الكل، فإنما عن طريق الأجزاء. المحاكاة تسير نحو الكل بالتدرج. إنها تستهدف الكل بربط الأجزاء فيما بينها. أما الـ«كوبي-كولي» فيتجه توا إلى الكل. إنه يقتطع ما يشاء غير آبه لا بالبتر ولا بالحذف، وأحيانا حتى بالمعنى. كأنه لا يبالي بما يستنسخه بقدر ما ينشغل بعملية الاستنساخ ذاتها.

المحاكاة عملية «ذكية» تتحايل على موضوعها كي تتوفق في نقله، وهي تبدأ متعثرة فتبذل جهدا متواصلا كي تقترب من أن تكون «طبق الأصل». إنها تستغرق مدة وتتم

في الزمان. أما الـ«كوبي-كولي» فهو لحظي، لا يعرف التدرج ولا الانتقال، لا المحاولة ولا الخطأ. إنه يكون «طبق الأصل»، أو لا يكون.

الـ«كوبي-كولي» ينتشل النص الذي يستهدفه ليقحمه في السياق الذي يريد. ينقل نصا ما بعد حداثي ليلقي به في ثقافة غارقة في التقليد. يقتطع حيا من مدينة نيويورك ليقيمه في صحراء عربية. يجتزئ مؤسسة سياسية حديثة ليرسيها في تشكيلة قبلية. يستنسخ ما بعد الحداثة ليلصقها بمجتمع تقليدي.

لا تربط الـ«كوبي-كولي» بما يستهدفه علاقة «المغلوب الذي يقلد الغالب»، إنه لا يتفاعل مع ما يحاكيه، أو قل إن تفاعله لا يأتي إلا بعد حين. إنه لا «يتفاعل» إلا بعد «النقل والإلصاق» : وهو ما يجعلنا نقتني أحدث أشياء التقنية ونعمل فيما بعد على تكييفها مع عاداتنا وأعرافنا، ونترجم آخر ما استجد في عالم الأفكار ونعمل فيما بعد على هضمها، ونبني أفخم قاعات المسارح ونعمل فيما بعد على ملء فراغاتها. إنه ما يجعلنا لا نتمثل الحداثة إلا بعد أن ندرك الـ«ما بعد».

35. الترجمة و تستر المعنى

نقرأ في **مقابسات** أبي حيان التوحيدي : «على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص

المعاني في أبدان الحقائق، إخلالا لا يخفى على أحد. ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع، وإفتنانها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص. ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك أيضا ناقعا للغليل، وناهجا للسبيل، ومبلغا إلى الحد المطلوب. ولكن لا بد في كل علم وعمل من بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحد من البشر إليها».

يكاد هذا النص يضم مختلف التأويلات التي تقدم عادة لتفسير البون الذي يفصل بين المعاني عند انتقالها من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى.

التأويل الأول هو ما يمكن أن نطلق عليه بلغتنا المعاصرة التفسير التاريخاني، بمقتضاه تعجز الترجمة عن نقل المعاني بخواصها لكون تلك المعاني مرغمة على أن تهاجر وتستغرق الزمن وتقحم في مسلسل التاريخ، وتنقل عبر وسائط متعددة ومتنوعة. وربما لإبراز هذا العامل يصر التوحيدي هنا على الوقوف على المسافة الزمنية التي قطعتها حكمة يونان، وذكر مختلف القنوات التي مرت عبرها كي تصل إلى اللغة العربية، مما حال دون حلول حكمة يونان في جسم البيان العربي، وما ترتب عن ذلك من إخلال بخواص المعاني حرم اللغة العربية من أن تصلها الحكمة «صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص».

يرد هذا التفسير إذا ضياع المعنى إلى تعدد الوسائط، بحيث لو كان في استطاعتنا أن «نفقه عن الأوائل أغراضهم

بلغتهم»، من غير قطع كل تلك المسافة الزمنية والانتقال عبر توسطات، لكنا بلغنا «الحد المطلوب» ونهجنا الطريق الصحيح من غير تيه ولا ضلال و«إخلال» بالمعاني.

بيد أن التوحيدي لا يبدو مقتنعا بهذا التأويل «التاريخي»، إذ سرعان ما ينتقل إلى تأويل آخر لا يفسر ضياع المعاني بـ«السقطة» التاريخية، وإنما يرده إلى طبيعة المعنى بما هو كذلك.

ما يحول دون بلوغ المعنى «كما هو»، ما يحول دون بلوغ «خواص» المعاني في هذا التأويل الثاني ليس هو التوسط واللامباشرة، وإنما المباشرة ذاتها. هنا ينطوي المعنى على كثافة ذاتية تحول بيننا وبين الوقوف على خواصه جميعها، تحول بيننا وبين الإحاطة بالمعنى.

حينئذ لا يكون التوسط هو سبب الضياع، ما دام في كل علم «بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحد من البشر إليها». بهذا المعنى تغدو حكمة يونان منطوية على خفايا غابت عن يونان أنفسهم، ويعود الإخلال بالمعاني، ولا يقول التوحيدي خيانتها، من صميم المعاني نقلت إلى لغة أخرى أو لم تنقل.

36. الأقلية والأغلبية

ليس ضرورة أن تكون الأقلية أقل عددا من الأكثرية. ربما العكس هو الأصح. وما ذلك ربما إلا لأن لا علاقة للأقل

والأكثر هنا بالكم والعدد. فقد يكون التفاضل نسبة للقوة والسلطة. لكنه يكون دوما قياسا إلى معيار. هذا المعيار هو الذي يحدد الأغلبية، فيرمي بالأقليات «خارجا». لهذا المعيار تاريخ بطبيعة الحال، وله علاقة بالثقافة التي ينمو في حضنها. لكنه اليوم يريد أن يكون «كونيا»، فيجعل نمطا ثقافيا واحدا يضع الخط الفاصل بين الأغلبية والأقلية، وليس الأقليات.

الأقلية إذا هامش نسبة لمركز. وهي ليست جزءا من كل، أو كلا من جزء.

بما أن الأقلية هامش، فهي فضاء الحركة والتحول، مجال الوعي المطلبي، فضاء الصيرورة. إذ أن الأكثرية لا تصير. لكونها لا تصبو إلى تحقيق نموذج. ما دامت هي النموذج نفسه. أما الأقلية فهي تنشد التحول، ولكن لا لتغدو هي المركز، وإنما لتقضي على المركزية. إنها لا تصبو أن تكون الطرف الآخر للثنائي، لا تصبو أن تصبح الذكورة بدل الأنوثة، أن تغدو الأبيض بدل الأسود، السيد بدل العبد... وإنما تهدف إلى أن تتخلخل المعيارية التي تقسم العالم وفق ثنائيات، والتي تضع نفسها جهة الإيجاب لترمي بالباقي في هاوية السلب.

37. في العقلانية

العقلانية بناء وهدم، صلح وخصام، حوار وجدل، تحوّل وتحويل، نظر وعمل، شكل ومحتوى، مبنى ومعنى، معرفة وصناعة، علم وتقنية.

العقلانية خفض لتوتّر، لكنها وليدة توتّرات. إنها حلّ لأزمة، لكنها بنت أزمات.

هي وحدة وائتلاف، لكنها لا تعيش إلا على التعدد والاختلاف. إنها تنشد الحقيقة، لكنها مهووسة برصد الأخطاء.

تتوخى الصرامة والدقة، لكنها ترفض التعصّب والتشنّج. تعمل حسب قواعد وتقنيات، لكنها لا تأتمر بأمر.

هي سليلة الانفتاح : الانفتاح على الآخر، والتفتح على المستقبل، وعلى الاسئلة جميعها.

عدوّها الأساس هو ما يوقف : ما يوقف مد السؤال، ما يقف حجرة عثرة بيني وبين الآخر، ما يسد أبواب المستقبل، ما يوقف الجدال باسم قوة تتجاوز آليات الجدال، واسم سلطة ليست هي سلطة العقل.

لكن سلطة العقل هاته ليست محكمة عليا، وكيانا متعاليا بعيدا عن عملية الجدال ذاتها يملي عليها القواعد، ويسن لها الطرق. إنها على العكس من ذلك محايثة لذلك الجدال، بل إنها لا تنمو إلا في ثناياه.

العقل يبني ذاته ويحوّلها عندما يصنع الأدوات التقنية التي يعقل عن طريقها العالم الطبيعي، ويدبّر بواسطتها الشأن البشري. العقل تقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة. إنه قدرة على القيام بعمليات تبعا لقواعد. هذه القواعد والتقنيات تتحول بدلالة الموضوعات التي تنصب عليها، واللغة التي تستعملها. وهي تتوقف على مستوى تطور

التقنو-علم، وترتبط بالتاريخ الاجتماعي والسياسي.

كأن العقل إذن لا ينمو إلا في حضن العقلانيات. ولا إمكان لعزل أشكال العقلانية عن أدوات العقل وتقنياته، والموضوعات التي ينصب عليها، واللغة التي يستخدمها، والمقاومات التي يصارعها، والأخطاء التي يحاربها، والحواجز التي يخرقها.

38. يوم عالمي للفلسفة ؟

لا يمكن للفلسفة في «يومها» إلا أن تنتعش وتعمل. وهي لا تعمل إلا عندما تتساءل. وأنسب سؤال يمكن للفلسفة أن تطرحه بمناسبة «يومها العالمي» هو التساؤل عن الحال التي آلت إليها حتى صارت، بعد الشعر، تخلد يوما معيّنا محسوبا في جدول زمني منتظم تعلن عنه منظمة دولية ويحتفى به مثلما يحتفى باليوم العالمي للتدخين، واليوم العالمي للسمنة. فكيف حصل أن غدت الفلسفة تحت رحمة زمن التقنية ؟ هل أعلنت انهزامها أمام ما دأبت على العمل من أجله، فغدت مناسبة رسمية وذكرى متكررة ؟

منذ انطلاقتها والفلسفة تحاول نسج زمانيتها الخاصة، كي لا نقول إنها لم تعمل في النهاية إلا على «بناء» مفهوم عن الزمان. واجهت الفلسفة، أول ما واجهت، زمن الأسطورة الذي يعلق بعود أبدي مكرور يخلد البدايات ويكرّس حنينا دائما إلى الأصول التي لا تكفّ عن الابتداء، فيولّد قدرة وهمية على الاسترجاع الدّوري للزمان الأساس.

جاهدت الفلسفة كي تضع مكان هذه العودة الأسطورية، أو على الأقل في مقابلها، زمانا تقدّميا يتجاوز البدايات من غير أن يستعيدها ومن دون أن يتنكر لها. إلا أنها سرعان ما تبيّنت أن التقدم تغلّف بغائيات، وأن الزمان غدا زمن النهايات.

عادت الفلسفة من جديد للعود الأبدي، لكن ليس ذلك الذي يعيد الأمور ذاتها، وإنما الذي يجعل الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها. حاولت الفلسفة أن تحرّر الزمان من «مرضه الكرونولوجي» فاستنجدت بالـ«أيون» Aiôn مقابل الـ«كرونوس» Chronos. «الأيون» هو الزمان الذي ما ينفك يمضي وما ينفك يعود. عوض الحاضر الكثيف البليد الذي يجمّع الماضي والمستقبل، حاولت الفلسفة أن تقيم زمانا يصدّع فيه المستقبل والماضي الحاضر كل لحظة. حاولت الفلسفة أن تتخلص من آن الكرونوس كي تقيم لحظة الأيون. الآن نقطة تجمّع و التقاء، واللحظة نقطة تصدّع وافتراق. اللحظة انفجار الآن. «اللحظي هو قرار التاريخ النّقدي الذي ينزل بمطرقته على ثقل الماضي وثقل الحاضر». اللحظي فجوة ضد الرّاهن. إنه l'intempestif، إنه فعل الفلسفة وزمانها الذي لا يقاس بالأيام وإنما يحيا اللحظات وينتعش فيها وبها.

39. في الصمت

إذا استبعدنا مَنْ طرح مسألة الصمت من مفكرينا القدماء في مستوى كوني، شأن الغزالي ومن نحا منحاه، فاعتبر أن

«خطر اللسان عظيم»، وأن «في الصمت سلامة وعلما»، فانّ من كان يحسّ من كتّابنا أنّ الكلام هو رأسماله الذي يستطيع بفضله أن يزاحم أنداده لنيل حظوة الخاصة واقتحام مجالسهم، لم يكن عليه إلا أن يعلي من الكلام وأن يتقن فنه. إلا أن إتقان فن الكلام كان يعني أساسا إتقان فن الصمت، و«آداب الكلام» كانت تعني، قبل كل شيء، «حفظ اللسان». من هنا ذلك البحث عن توازن يضمن للجليس أن يظهر براعة لسانه مع «حفظه» في الآن نفسه. لم يكن له بطبيعة الحال أن يخلد إلى صمت مطلق، ما دام الكلام هو وسيلته لنيل حظوة مجالسيه، إلا أنه مضطر كذلك لإظهار قدرته على حفظ لسانه وتمكّنه من صون الأسرار والامتناع عن الكلام.

وعلى رغم ذلك فقد ظلت أدبياتنا السياسية تعطي السبق للصمت بدل الخوض في كلام قد يوقع صاحبه فيما لا تحمد عقباه. الكلام يحمل آثار المحسوسات، وهو عرضة للأخطاء والمزلات، وموضوع للتنميق والمبالغة، فضلا عن أنه يفضح مكنونات صاحبه، في حين أن الصمت أكثر صفاء وطهارة. إلا أن تلك الأدبيات كانت تؤكد، في الوقت ذاته، أن الصمت إذا طال قد يؤدي بصاحبه إلى الإقصاء. لذا فإن منها من «اضطر» إلى امتداح الكلام. ولعل من تجرأ من مفكرينا القدماء على إبراز «فضل» الكلام على الصمت، هو صاحب **البيان والتبيين**. فنحن نقرأ في إحدى رسائله : «إن الكلام إنما صار أفضل من الصمت، لأن نفع الصمت لا يكاد يعدو الصامت، ونفع الكلام يعم القائل والسامع، والغائب

والشاهد، والراهن والغابر».

ورغم أن موقف الجاحظ هذا يبدو على طرفي نقيض من موقف صاحب الإحياء، إلا أنهما يشتركان في تحديدهما للصمت من حيث إنه غياب الكلام. فضيلة الصمت لا تستمد من ذاته، وإنما من كونه لا يشمل رذائل الكلام. أما الصمت في حد ذاته فلا معنى له. إنه عدم.

لا يمكن لمثل هذا الموقف إذاً أن يدرك أن للصمت بلاغة وقوة تعبير قد تضاهي، أو تفوق في بعض الأحيان، بلاغة الكلام. إذ أن غياب الكلام يترك المجال في بعض الأحيان لمزيد من المعنى. فالصمت قد يبشّر ويندر، لكنه قد يفزع ويخيف مثلما فعل لباسكال. وهذه البلاغة أمر يدركه أصحاب الموسيقى الذين ينظرون إلى مقاطع الصمت على أنها مقاطع من المعزوفة الموسيقية، وليس على أنها توقّف لتلك المعزوفة.

لعل عدم القدرة على إدراك أهمية الصمت في حد ذاته، هو ما حال دون أن تتمكن أدبياتنا السياسية التقليدية من تحديد التوازن بين الكلام والصمت. إنها ظلت تحاول أن توازن بين الطرفين بإعلاء طرف على حساب الآخر. شأنها في ذلك شأنها مع الأزواج الميتافيزقية جميعها. كما ظلت تحدد الصمت فقط على أنه غياب للكلام وانفعال، ولم تجعل منه امتناعا عنه وفعالية. فهي عندما كانت تطلب من الجليس أن يصمت دون أن يركن إلى صمت مطلق، كانت تغفل أنها تميّز بين صمت وصمت: صمت يتكلم لأنه جزء من الكلام

وليس طرفه المقابل، وصمت أخرس، لأنه لا يتلبس الكلام. **ذلك أن الصّمت لا يغدو صمتا إلا حينما يَعْلَق بالكلام وليس حينما ينبذه ويتخلى عنه.** الصّمت هو جسد الكلام وتربته، والكلام هو دائما نهاية صمت في انتظار آخر، إنه مثل العمل الموسيقي : «يظهر بين لحظتي صمت: صمت البداية وصمت النهاية».

40. الحمام بين الأمس و اليوم

«... ولكن، يمكن الاعتراض بأن «الراين» يبقى مع ذلك نهرا ينتمي لمشهد طبيعي. ليكن، ولكن كيف ينتمي له ؟ ليس إلا كموضوع لزيارات تنظمها وكالة أسفار أقامت على ضفافه صناعة سياحية.»

مارتن هايدغر

لعل أول ما يشد انتباه من يقصد الحمام اليوم هو أن الحمام غدا حلقة في سلسلة. يقع الحمام اليوم في أغلب الأحيان بجوار قاعة للرياضة وصالون للحلاقة وآخر للتجميل. أصبح الحمام يرتبط بعلائق، ويدخل في برنامج. صار جزءا من مخطط استهلاكي، جزءا من مشروع أعد استجابة لطلب زبائن يقصدونه من أجل «تدبير أمر» أجسادهم. لم يعد الحمام يقصد بغية التطهّر، وإنما بهدف صقل الأجساد و«صناعة»ها.

فيما مضى كان الحمام منزويا في درب مظلم كأنه لا يرتبط بشيء، ورغم ذلك فقد كان الحيّ بكامله ينشدّ إليه. كان الحمام، مثل المسجد الذي لم يكن ليبعد عنه كثيرا، يرتبط

بدنيانا وآخرتنا: كان يحفظ ذكريات طفولتنا عندما كنا صغارا يُسمح لنا بولوج عالم الكبار، إناثا وذكورا، و«التلصص» على أسراره وخفاياه. كان يُشبع حنيننا إلى مرحلة ما قبل الولادة حيث كان ولوجه استعادة لعالم افتقدناه تلفّنا فيه ظلمة دافئة. هذا الحنين إلى مرحلتنا الجنينية لم يكن ليبتعد عندنا عن رغبة في العودة إلى الطبيعة. وبالفعل، فقد كان كل ما في الحمام يردنا إلي الطبيعة وتفتحها وسخائها: تدفق مائه الذي ينبع ساخنا من الأرض، دلاءه الخشبية، رائحة الحطب التي تحيط بجنباته.

هذه العودة إلى الميلاد والطبيعة والحياة لم تكن لتبتعد عندنا عن الإحساس بالرغبة في استعجال الموت، أو «تمثيلها» ومحاكاتها على الأقل. لم يكن الشعور بالهلع، حتى لا نقول بترقّب الموت، يغادرنا كلّما دخلنا الحمام. يبين عبد الفتاح كيليطو بإسهاب في كتابه **خصام الصور** كيف أن الذهاب إلى الحمام كان ينطوي على «قليل من الموت»، لا بما يشعر به المرء من إنهاك وعجز، ولا بما يتهدده كل لحظة من خطر الانزلاق أو السقوط داخل صهريج النبع والاكتواء بحرارة مائه فحسب، وإنما بما يشكله الحمام، بظلال الأجساد التي تتحرك داخله لا يفرق بينها ملبس أو مظهر، من محاكاة ليوم الحشر. كان الدخول إلى الحمام انتقالا لعالم آخر، للعالم الآخر.

لا يحس المرء اليوم، وهو يلج الحمام، أنه يغادر عالما ليدخل آخر. فلم يعد يلفه «الظلام الدافئ» عند الدخول، وإنما تستقبله «وقاحة» الأضواء المشعة. فالحمام الحديث لا يأبه كثيرا

بأن يغلف الأجساد العارية التي تتحرك داخله. إنه لا يحتشم مثل الطبيعة التي تتوارى لكي تظهر. عري «بارد». لا ظلمة دافئة، ولا عودة إلى الطبيعة، ولا رائحة حطب يحترق، ولا ماء ينبع من الأرض. في كل مكان هناك حنفيات تعمل تحت الإمرة بإمكان أيّ كان أن يفتحها من غير حاجة إلى مؤازرة الآخرين ولا اقتسام خيرات النبع معهم.

الفهرس

في الانفصال 5
تفكيك الميتافيزيقا... عندنا 7
في أن مشاكلنا وخياراتنا ليست فريدة في نوعها 9
الخروج عبر الداخل 11
Simulation 13
أهو ضياع للهوية أم هي استعادة لها ؟ 15
الأدب أداة للتحديث 16
إحدى عشرة أطروحة في التقنية 18
من تملك الحداثة إلى التغني بها 19
لعبة الكتابة 21
هل يحل نجوم الفن و الرياضة محل المثقفين ؟ 22
عسكرة الكائن 23
التضحية بالحرية ثمنا لـ«وهم الحرية» 25
حوار الثقافات ؟ 26
عنف الوثوقية 28
أوركسترا من غير قيادة 29
سنة تدهور قيمة الحياة 31

مفهومات ملعونة 32
هل المحظوظ من المفهومات محظوظ بالفعل ؟ 34
فلسفة ما بعد الحداثة 36
قراءة في بيان المثقفين الفرنسيين.......................... 38
في الحداثة 39
حروب المعاني 41
في الكتابة الشذرية 43
نحن لاديكارتيون 46
السؤال والاستفسار..49
الكتابة باسم الآخر 51
في اليسار 52
ما هو لون الحرباء ؟..53
عالمية حالمة وعالمية عاملة.................................54
Ça dialogue 55
الافتراضي مساءلة للراهن 58
التيلي-واقع 60
Copier-Coller 61
الترجمة وتستر المعنى 62
الأقلية والأغلبية..64
في العقلانية 65
يوم عالمي للفلسفة ؟ 67
في الصمت 68
الحمام بين الأمس واليوم 71

للمؤلف

الفلسفة السياسية عند الفارابي

دار الطليعة، بيروت، 1979. ط. 4، 1993

الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا

دار الطليعة، بيروت1981، ط. 2، 1993

درس الإبيستيمولوجيا

(بالاشتراك مع سالم يفوت)، دار توبقال، 1985، ط. 3، 2001

أسس الفكر الفلسفي المعاصر

دار توبقال، 1991. ط. 2، 2000

ثقافة الأذن وثقافة العين

دار توبقال، 1994

بين بين

دار توبقال، 1996

في الترجمة

شراع، 1998. ط. 2، دار الطليعة، 2001. ط. 3 مزيدة ومترجمة، كمال التومي، دار توبقال، 2006

ميتولوجيا الواقع

دار توبقال، 1999

الفكر في عصر التقنية

أفريقيا الشرق، 2000

بين الاتصال والانفصال

دار توبقال، 2002

لعقلانية ساخرة

دار توبقال، 2004

ضد الراهن

دار توبقال، 2005

منطق الخلل

دار توبقال، 2007

ترجمات

الصهيونية واليسار الغربي، عبد الكبير الخطيبي

دار العودة، بيروت، 1980

الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كيليطو

المركز الثقافي العربي، دار التنوير، بيروت/ الدار البيضاء، 1985

الرمز والسلطة، بيير بورديو

دار توبقال 1985. ط. 3، 2007

درس السيميولوجيا، رولان بارط

دار توبقال، 1985. ط. 3، 1993

جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو

(بالاشتراك مع أحمد السطاتي) دار توبقال، 1988

أسئلة الكتابة، موريس بلانشو

(بالاشتراك مع نعيمة بنعبد العالي)، دار توبقال، 2004

الفلسفة الحديثة (بالاشتراك مع محمد سبيلا)، دار الأمان، 1991. ط. 2، مزيدة، أفريقيا الشرق، 2001

سلسلة دفاتر فلسفية (بالاشتراك مع محمد سبيلا)، دار توبقال.

علينا أن نميز بين مفهومين عن الانفصال : مفهوم وضعي يفصل فصلا نهائيا بين مرحلة وأخرى، بين عامل وآخر، ومفهوم يريد أن يكون مضادا يجعل القطيعة انفصالا لا متناهيا ما يفتأ يتم. وما ذلك إلا لأنه ينطلق من نفي الـ«حضور» والتحقق النهائي. بهذا المعنى فإن «جوهر» الانفصال لا يكمن في الفصل والقطيعة، وإنما في لا تناهي الفصل ولا محدودية القطيعة. فليست القطيعة هي حلول حاضر يَجُبُّ ما قبله. القطيعة هي انفصال لا متناه، أي أنها حركة دائبة دائمة لا تنفك تتم. ليست القطيعة انفصالا بين حاضرين، بين حضورين، وإنما هي خلخلة للحضور ذاته. إنها إقحام للاتناهي «داخل» الكائن.

TARANA

الثمن 22 درهما